

## ŚREDNIOWIECZNA REFLEKSJA O KULTURZE

### Śladami Cycerona

W *Rozmowach Tuskulańskich* Cynceron posłużył się nośną formułą, zestawiającą i ujmującą w jedno różne postaci szczególnego ludzkiego starania około jakiejś sprawy, szczególnego troszczenia się o nią i jej pielęgnowania: wszystkie te zróżnicowane zabiegi można objąć jednym słowem – *cultura*, a zatem uprawa. Czynić takie starania, otaczać coś troską – gorliwie, wręcz nabożnie, to znaczy z oddaniem i miłością uprawiać – to tworzyć przestrzeń kultury, w której ramach to, co nieuprawne, dzikie, zapuszczone, zyskuje status czegoś z ludzkiego zamysłu płodnego, wedle reguł ludzkiej sztuki i umiejętności urządzanego. Rolnictwo, czyli uprawa roli (*agri-cultura*), czyni właściwie urządzonymi i płodnymi pola, a nauka bądź filozofia – uprawa ducha (*cultura animi*), sprawia, że właściwie uporządkowane i płodne są umysły i charaktery. Bez tej cywilizującej „uprawy” – bez kultywowania – i pola, i umysły pozostałyby liche i jałowe niezależnie od swoich naturalnych możliwości<sup>1</sup>.

Myśl średniowieczna nie wypracowała, co prawda, jakiejś systematycznej i rozbudowanej filozofii kultury, a samego fenomenu kultury nie czyniła swym ośrodkowym problemem, jednak nie zapomniała o przywołanej wyżej intuicji Cyncerona. W XII wieku Hugon z paryskiej kongregacji kanoników pod wezwaniem św. Wiktora tę samą cynceroniańską analogię między uprawą roli i uprawą ducha włącza do rozważań na temat aktualnej i hipotetycznej, rajskiej kondycji człowieka. Obecnie, kiedy człowiek znajduje się w kondycji wygnańca z raju, jego życie sprawdza się niejako i doskonali w wymagających trudu dziełach zewnętrznych, czyniących dobry użytek z naturalnych możliwości przyrody, na przykład w staraniach związanych z uprawą roli (*in arando, sive in seminando, sive in plantando, et caeteris eiusmodi operibus quibus natura bona excolta profectum capit in*

---

<sup>1</sup> Zob. M.T. Cicero, *Tusculanae disputationes*, II, 5, 13: (...) *ut ager, quamvis fertilis, sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus; ita est utraque res sine altera debilis. Cultura autem animi philosophia est.* Polski przekład: *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj, [w:] M.T. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1961, s. 557.

*melius*)<sup>2</sup>. Natomiast w hipotetycznym stanie wolności od winy i jej konsekwencji (*si homo non pecasset*), te same czynności, wykonywane bez specjalnego trudu, za to z upodobaniem i przyjemnością, byłyby tylko pouczającymi przykładami (*non ad laborem, sed ad delectationem et exemplum ad eruditionem*), wskazującymi na to, co i jak człowiek powinien czynić w odniesieniu do swego wnętrza (*in eo quod foris faceret, agnosceret quid sibi intus faciendum est*)<sup>3</sup>. Wedle bowiem Hugona wnętrze człowieka, jego dusza czy też umysł, to także w pewnym sensie uprawna i płodna gleba: z natury dobra (jako stworzona przez Boga), wymaga jednak kultury – starannej uprawy, gorliwego pielęgnowania, by mogła się stać jeszcze lepsza, tak iżby istniejące w niej zalążki mogły się rozwinąć w dojrzałe i dobre owoce (nauki i cnoty); zaniedbana – mimo swych przyrodzonych możliwości – przyniosłaby jedynie nasiona złe i szkodliwe<sup>4</sup>.

W następnym stuleciu Tomasz z Akwinu również odwołuje się do bardzo szerokiego, analogicznego sensu słowa *cultura* i bliskoznacznego czasownika *colere* (od którego zresztą wywodzi się i *cultura*, i *cultus*). W swoim komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda tłumaczy, iż coś kultywować to tyle, co odnosić się do tego z oddaniem, o to się gorliwie starać i troszczyć, temu się poświęcać, niezależnie od tego, czy jest to pole, umysł, czy cokolwiek innego<sup>5</sup>. Wszystko, z czym człowiek jest albo może być w takiej relacji, to znaczy wszystko, co takiej szczególnej troski wymaga i co na takie gorliwe staranie zasługuje, może być zatem kultywowane (*coli*), może stanowić dziedzinę kultury. Nie ma decydującego znaczenia charakterystyka przedmiotu (materialny czy niematerialny, zewnętrzny czy wewnętrzny, pospolity czy wzniosły, etc.), skoro właściwie może to być cokolwiek (*quidquid*). Ważniejsze zdają się być nasza wobec niego postawa, nasze powinnością dyktowane oddanie i czynne zaangażowanie (*cui studiose intenditur*). To one przesądzają o włączeniu przedmiotu w obszar tak szeroko, na wzór Cycerona, rozumianej kultury, obejmującej równie dobrze uprawianie roli, jak i uprawianie nauk.

Podobne wyjaśnienie, akcentujące znaczenie podmiotowej postawy (troska, gorliwe staranie) i czynnościowy charakter kultury rozumianej jako kultywowanie czegoś, Tomasz przedstawia także w innych dziełach. W *Summa contra Gentiles* powiada tak: „Mówimy bowiem, że kultywujemy te rzeczy, o które swoimi działaniami okazujemy staranie”<sup>6</sup>. Co prawda, ta ogólna formuła wpisana jest w kontekst wyraźnie teologiczny, jako że argumen-

<sup>2</sup> Por. H. de Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei*, VI, 21 (PL 176, 276–277).

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Por. tamże: *Nam et intus similiter quaedam terra erat quae bona quidem creata erat, et tamen si bene excoleretur adhuc melior esse poterat; quae culta fructus bonos daret, neglecta vero mala et noxia germina proferret.*

<sup>5</sup> Zob. *Scriptum super Sententiis, In III Sent.* dist. 9, q.1, a.1, qc.1, c: *Illud enim coli dicitur cui studiose intenditur, sicut ager vel animus, vel quidquid aliud.*

<sup>6</sup> Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles* III, 119, 6: *Illa enim colere dicimus quibus per nostra opera studium adhibemus.* Proponuję przekład własny, jako że gotowy i dostępny polski przekład (św. Tomasz, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum Z. Włodek, W. Zega, t. 2, Poznań 2007, s.149), pod wieloma względami znakomity, w tym przypadku proponuje, moim zdaniem, nazbyt zawężone, nazbyt jednoznaczne i przez to nie w pełni trafne odczytanie sensu słowa *colere* jako znaczącego tyle, co „oddawać się kultowi”. Tymczasem można coś kultywować (gorliwie się o coś starać), niekoniecznie od razu oddając się kultowi przedmiotu naszych starań.

tacja Tomasza zmierza do podkreślenia specyfiki kultywowania nabożnego, pełnego czci stosunku do Boga na tle innych postaci „kultury”, to znaczy na tle naszego kultywowania innych obiektów. Jednak i w tym przypadku ta zasadnicza różnica w zakresie przedmiotowego odniesienia wydaje się dla rozumienia kultury mniej istotna niż analogiczność postawy troszczącego się o coś podmiotu. W Tomaszowej interpretacji różnica dotyczy zresztą głównie właściwej intencji, właściwego celu czy też właściwych skutków naszej postawy, naszych starań, naszego „kultywującego” działania. Zazwyczaj kultywowanie czegoś, gorliwie o coś staranie, jest odpowiedzią na jakąś potrzebę, to znaczy motywowane jest troską o możliwie najlepszy stan przedmiotu tych starań, o jego pożytek czy rozwój. Taki też winien być skutek kultywujących działań – poprawa położenia obiektu poddanego takim zabiegom, jego uporządkowanie, ucywilizowanie, rozwinięcie i płodne wykorzystanie tkwiących w nim możliwości. Tymczasem kultywowanie nabożnego stosunku do Boga – kultura wprost rozumiana jako kult – oznacza okazywanie Bogu starania nie dlatego, by On tego potrzebował, i nie po to, by Mu w czymś pomóc, coś w Nim ulepszyć albo ucywilizować. Jedynym celem i skutkiem takiej postawy oraz takich działań winna być poprawa położenia samego podmiotu, pozytywna przemiana w nim samym zachodząca, tj. zbliżenie się do Boga (*non quidem ut proficiamus ei [...] sed quia per huiusmodi actus proficimur in Deum*)<sup>7</sup>. Ostatecznie więc okazywanie starania Bogu (a tym samym wszelkie zachowanie kultowe) należy do kultury, jest pewną formą „uprawy”, choć jej przedmiotem jest nie tyle adresat owych starań, ile stan ducha ich podmiotu – człowieka znajdującego dla siebie pomoc i rozwijającego się dzięki oddawaniu Bogu czci, dzięki kultywowaniu nabożnego do Niego stosunku.

Również w *Summie teologii* Tomasz podejmuje wątek kultury rozumianej jako kultywowanie czegoś, szczególne o coś staranie, i czyni to w podobnym do powyższego kontekście, to znaczy rozważając specyficzny sens czasownika *colere* w odniesieniu do zachowań kultowych na tle szeroko rozumianego kultywowania czegoś w ogóle. Otóż można kultywować (*colere*) nie tylko jakieś naznaczone ludzką obecnością miejsca, choćby te uprawne i zamieszkałe, co poświadcza – zdaniem Tomasza – etymologiczne objaśnienie takich terminów jak *agricola* (ten, kto uprawia rolę, kto ma o nią staranie) czy *incola* (ten, kto ma staranie o miejsce, w którym przebywa, kto gorliwie troszczy się o miejsce swego zamieszkania)<sup>8</sup>. Można kultywować również pełen czci stosunek do innych ludzi przez ich widoczne wyróżnianie, honorowanie, upamiętnianie, a nawet przez przez wierne przy nich trwanie, przez samą swoją przy nich obecność (*colere dicimus homines quos honorificatione, vel recordatione, vel praesentia frequentamus*). Jednak kultywowanie takiej nabożnej, pełnej czci postawy winno dotyczyć przede wszystkim ludzkich odniesień do Boga: to Jemu – jako pierwszej zasadzie wszystkich rzeczy – należy się takie szczególne staranie, szczególne wyróżnienie, a zatem kultywowanie kultu<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Zob. tamże.

<sup>8</sup> Zob. Thomae de Aquino, *Summa theologiae* II II–ae, q.81, a.1, ad 4: *Et etiam aliqua quae nobis subiecta sunt coli a nobis dicuntur, sicut agricolae dicuntur ex eo quod colunt agros, et incolae dicuntur ex eo quod colunt loca quae inhabitant.*

<sup>9</sup> Zob. tamże: *Quia tamen specialis honor debetur Deo tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur.*

Trzeba pamiętać, iż w średniowiecznej łacinie terminy *cultura* i *cultus* traktowane są często jako równoważne czy wręcz synonimiczne, tak iż każdy z tych terminów na równych prawach może oznaczać oddawanie czci Bogu (zarówno w wersji prawowiernej, jak i w wersji przez ortodoksję nieakceptowanej, zwanej bałwochwalstwem), o czym bez trudu można się przekonać, studiując teksty autorów z tej epoki – od Kasjodora i Izydora z Se-willi do mistrzów scholastyki z XII i XIII wieku. Mimo jednak tej semantycznej tendencji do utożsamiania kultury z kultem, i mimo tak jawnego prymatu przyznanego przez Tomasa właśnie tej postaci kultury, jaką jest religijny kult (oddawanie czci Bogu), w myśleniu Akwinaty wciąż zdaje się zachowywać moc intuicja Cyserona, inspirującą tezę o większym stopniu ogólności, głoszącą, iż *colere* – coś kultywować – to gorliwie i z oddaniem troszczyć się o to, co na taką troskę zasługuje, okazywać o to staranie, w należyty sposób angażować w to swoje wysiłki i działania, i czynić to tak w sferze materii, jak i w sferze ducha – wszędzie tam, gdzie moc samej natury nie wystarcza. O niewystarczalności natury i potrzebie kultury czy też kulturowej formacji, rozumianej jako „uprawa” albo wychowywanie duszy (*paideia*), zapewnia nas również Klemens z Aleksandrii – reprezentant najstarszej, apologetycznej tradycji w myśli chrześcijańskiej. W pisanych mniej więcej na przełomie II i III wieku *Kobiercach* znajdujemy fragment, który można potraktować jako zwieńczenie i podsumowanie wyводу o obecności starożytnego motywu „uprawy ducha” w średniowiecznym myśleniu o kulturze: „Bowiem nie z samej natury, lecz przez naukę (*matheseis*) ludzie stają się dobrzy i piękni, jak na przykład lekarze i sternicy; (...) nie należy utrzymywać, że sprawiedliwość przejawia się w nas tylko dlatego, że jest darem natury; należy raczej mniemać, że dobro zasiane w nas ręką Stwórcy na nowo się rozpala dzięki przykazaniom oraz że na skutek wychowania duszy (*paideutheisis tes psyches*) przez pracę pojęciową jest ona skłonna do wyboru najwyższego piękna moralnego”<sup>10</sup>.

### Cóż mają wspólnego Ateny i Jerozolima?

#### Myśl wczesnochrześcijańska a dziedzictwo kultury antycznej

Obecność starożytnych inspiracji w średniowiecznym myśleniu o kulturze w żadnym razie nie oznacza ani pełnej recepcji i akceptacji kulturowego dziedzictwa „pogańskiej” starożytności w chrześcijańskim – przynajmniej *de nomine* – średniowieczu, ani – tym bardziej – istotowej tożsamości całościowego podejścia do kultury (jako pewnego projektu i jako faktycznej praktyki) w obu epokach. Już w pierwszych wiekach po Chrystusie w myśli chrześcijańskiej można zaobserwować symptomatyczne wahanie między jakimś zdecydowanym „nie”, wypowiadającym zasadniczą nieufność i radykalny sprzeciw wobec całej tradycji antycznej, a ostrożnym „tak, ale”, oznaczającym warunkową akceptację niektórych

<sup>10</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromateis*, I, 6 (PG 8, 729); polski przekład: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pilszczyńska, Warszawa 1994, t. 1, s. 25–26. Podobnie rzecz ujmują piszący w IV wieku Nemejusz z Emezy. Zob. Nemesius Emesenus, *De natura hominis* I, 7; polski przekład: Nemejusz z Emezy, *O naturze człowieka*, tłum. A. Kempf, Warszawa 1982, s. 26: „Właściwym człowiekowi szczególnym darem jest to, że uczy się sztuk i nauk, i te sztuki praktykuje. (...) Człowiek posiada umysł i zdolność zdobywania wiedzy, gdyż przez uczenie się przyswajamy sobie sztuki i wiedzę; z natury mamy bowiem tylko odpowiednie możliwości, a przez uczenie się je aktualizujemy”.

elementów tej tradycji, ich selektywną, niekiedy czysto instrumentalną asymilację, a wyjątkowo tylko gotowość do jakiegoś historycznego kompromisu (nie posuwającą się jednak do religijnego synkretyzmu), motywowaną odwołaniem się do jednego, wspólnego źródła wszystkiego, co prawdziwe i dobre, niezależnie od tego, jakie konkretne kulturowe formy przybiera. Między biegunami owego „nie” i „tak, ale” oscylują wypowiedzi najwybitniejszych przedstawicieli dwóch nurtów myśli wczesnochrześcijańskiej, które dla wygody i jasności wyводу – ze świadomością daleko idącego uproszczenia tego, co po żadnej ze stron nie jest jednorodne i nie daje się ująć w schematy zero-jedynkowe i czarno-białe – nazywać będę odpowiednio fundamentalistycznym i koncyliacyjnym. Warto sprawdzić, czy stosunek do kultury antycznej jest dla nich dobrym probierzem i naprawdę wytycza między nimi linię demarkacyjną, a jeśli tak, to w jakim czyni to znaczeniu i zakresie.

### Tertulian i inni

Fundamentalistyczne rysy zwyczajowo rozpoznaje się w pochodzącej z III wieku apologetyce Tertuliana. Antyhellenizm, a osobiście antyfilozoficzność tego kartagińskiego myśliciela doskonale zdaje się wyrażać sławna formuła *Quid ergo Athenis et Hierosolymis?*<sup>11</sup> To retoryczne pytanie, wzmocnione jeszcze jego konkretyzacjami („Co wspólnego może mieć ze sobą Akademia i Kościół? Co wspólnego mogą mieć ze sobą heretycy i chrześcijanie?”)<sup>12</sup>, ma jednoznacznie sugerować istotową, nieusuwalną obcość tych dwóch światów. Świat chrześcijański widziany oczami Tertuliana kulturze helleńskiej mówi „nie” – nie potrzebuje jej, nie znajduje w niej ani upodobania, ani pożytku, niczego jej nie zawdzięcza (przeciwnie, z jej powodu narażony jest na niebezpieczeństwa i szkody, jako że grecka filozofia jest „matką wszelkich herezji”); dlatego w geście odrzucenia odwraca się od niej i nie chce mieć z nią nic wspólnego. W gruncie rzeczy ów świat sam w sobie – jako swoista eschatologiczna „kontrkultura” – jest po prostu takim wielkim „nie”, jako coś należącego do zupełnie innego porządku, ufundowanego na zupełnie innych podstawach, ukierunkowanego na zupełnie inne cele, przesyconego zupełnie innymi wartościami. W *Apologetyku* tego autora opozycja między tym, co helleńskie i tym, co chrześcijańskie skupia się jak w soczewce w sporze o prawomocność i wartość filozofii. Najpierw językiem zjadliwego pamfletu Tertulian charakteryzuje domniemane intelektualne dokonania filozofów i ich styl życia, i zestawia to z mniej czy bardziej wyidealizowaną charakterystyką życia ówczesnych chrześcijan. Następnie apologeta ponownie podsumowuje swoje stanowisko retorycznymi pytaniami, których wymowa jest całkowicie jednoznaczna, jako że każde z nich jasno, bez żadnych zastrzeżeń i subtelnosci, rozdziela pozytywne i negatywne kwalifikacje, dobre i złe role: „Ale ostatecznie co mają wspólnego i podobnego między sobą filozof i chrześcijanin, wychowanek Grecji i uczeń nieba, goniący za sławą i pracujący dla swego zbawienia, działający słowami i stawiający czyny (*verborum et factorum operator*), ten, który buduje, i ten, który rujnuje, przyjaciel błędu i jego nieprzyjaciel, fałszerz prawdy

---

<sup>11</sup> „Cóż więc wspólnego mogą mieć ze sobą Ateny i Jerozolima?” – zob. *De praescriptione haereticorum* VII (PL 2, 20, ), tłum. B. Kupis.

<sup>12</sup> Tamże: *Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et christianis?*

(*interpolator erroris*) a jej odnowiciel i tłumacz (*integrator veritatis*), w końcu jej złodziej i jej stróż?”<sup>13</sup>

Badając stosunek Tertuliana – jako reprezentanta fundamentalistycznego nurtu w apologetyce chrześcijańskiej – do kultury helleńskiej, chcemy się jednak skoncentrować nie tyle na jego antyfilozoficzności, ile na jego krytycznej ocenie sztuki antycznej, ze szczególnym uwzględnieniem sztuki teatralnej i wszelkiego rodzaju widowisk. W tekście *O widowiskach* kartagiński apologeta przedstawia cały szereg argumentów krytycznych wobec tej postaci kultury greckiej, stanowczo opowiadając się przeciw możliwości akceptacji czynnego bądź biernego udziału w niej prawowiernych chrześcijan. Udział chrześcijan w widowiskach teatralnych miałby być wykluczony już choćby z racji genezy tych widowisk. U ich źródła znajdują się przecież pogańskie wierzenia i obrzędy; ponadto, w epoce Tertuliana pogańskie bóstwa wciąż zupełnie jawnie patronują widowiskom, a ich podobizny stanowią scenerię przedstawień teatralnych i cyrkowych. Tymczasem chrześcijanie wyrzekają się wszelkich form bałwochwalstwa, z czego Tertulian wyprowadza wniosek, iż winni się także wyrzec jakiegokolwiek udziału w tego rodzaju widowiskach<sup>14</sup>. Lapidarnie rzecz ujmując, teatr jest zły, bo pogański, bo wywodzi się z idololatrii i do niej prowadzi, bo wierzenia i praktyki pogańskie są jego naturalnym środowiskiem.

Ten sam tok argumentacji znaleźć można w formułowanych mniej więcej dwieście lat później zastrzeżeniach św. Augustyna i św. Hieronima, odnoszących się do widowisk teatralnych bądź do literatury, zwłaszcza o charakterze mitologicznym czy też mitotwórczym. Można by uznać, że tego rodzaju krytyka ma tylko historyczne znaczenie, to znaczy zdeterminowana jest okolicznościami miejsca i czasu (zderzeniem chrześcijaństwa z dawnymi greckimi wierzeniami) i traci swoją perswazyjną moc w zmienionym kontekście historycznym, w którym sztuki i widowiska teatralne nie są już tak ściśle związane z religijnymi wyobrażeniami i obrzędami Hellenów. Jednak Tertulian odwołuje się również do innych, bardziej uniwersalnych argumentów polemicznych, które wydają się głównie platońskiej bądź stoickiej proveniencji, i ostatecznie zasadzają się na pewnych moralistycznych postulatach dotyczących natury ludzkiej. Otóż, jego zdaniem, widowiska odwołują się do tego, co w człowieku podrzędne, gorsze, irracjonalne, tj. do namiętności, przede wszystkim gniewu i pożądania rozkoszy. Co więcej, widowiska same w sobie są pewną postacią podejrzaną rozkoszy (*species autem voluptatis etiam spectacula*)<sup>15</sup>. Wyzwalając w uczestnikach i widzach gwałtowne emocje, wzbudzając niezdrowe pragnienia, niszczą ich pokój ducha, powodują wzburzenie umysłu i sprzyjają równie gwałtownym, barbarzyńskim, etycznie nagannym zachowaniom<sup>16</sup>. Inaczej zatem niż Arystoteles, w tym odwoły-

<sup>13</sup> Tertullianus, *Apologeticus*, XLVI, 18 (PL 1, 580–581); polski przekład: Tertulian, *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947, s.185

<sup>14</sup> Por. tenże, *De spectaculis* IV (PL 1, 709): *Igitur si ex idololatria universam spectaculorum paraturam constare constiterit, indubitate praeiudicatum erit etiam ad spectacula pertinere renuntiationis nostrae testimonium in lavacro...*

<sup>15</sup> *De spectaculis*, XIV (PL 1, 721).

<sup>16</sup> Por. tamże, XV (PL 1, 722): *Omne enim spectaculum sine concussionem spiritus non est. Ubi enim voluptas, ibi et studium (...). Ubi studium, et aemulatio (...). Porro et ubi aemulatio, ibi et furor et bilis et ira et dolor, et caetera ex his quae cum his non competunt disciplinae.*

waniu się do silnych emocji, w umyślnym ich pobudzaniu, Tertulian nie dostrzega niczego wartościowego czy choćby dającego się usprawiedliwić. To, co dzieje się na scenie, nie ma żadnego wymiaru katartycznego, z niczego widzów nie oczyszcza, niczego w nich nie sublimuje. Przeciwnie, ewentualne przeżycia wspólnotowe, towarzyszące spektaklom, to nie zbiorowa oczyszczająca terapia, a tylko „jednolity odgłos jednego i tego samego obłędu” (*unius dementiae una vox*)<sup>17</sup>.

Co gorsza, widowiska teatralne i cyrkowe są scenerią zachowań zgoła bezwstydných, a przynajmniej do takich zachowań zachęcają i stwarzają okazję, skoro w ich ramach dozwala się na to, co w innych okolicznościach jest zabronione i traktowane jak występpek (złorzeczenia, bluźnierstwa, zachowania rozwiązłe, okrucieństwa i wszelkiego rodzaju niegodziwości)<sup>18</sup>. Tymczasem z punktu widzenia obiektywistycznie rozumianej etyki, to, co naprawdę dobre i to, co naprawdę złe, nigdy nie może być czymś innym niż jest, a jeśli coś w ogóle się nie godzi, to nie godzi się zawsze i wszędzie (*Nusquam et nunquam licet quod semper et ubique non licet* [...]. *Non potest aliud esse quod vere quidem est bonum seu malum*)<sup>19</sup>. Zdaniem Tertuliana, chrześcijanie mają dodatkowy powód, by unikać tych domniemych enklaw wszelkiej niegodziwości i nie brać udziału w pobudzających niezdrowe emocje widowiskach: tego rodzaju zakazy miałyby pośrednio wynikać z samego Pisma świętego. Z niego prawowierny chrześcijanin czerpie wiedzę, iż Bóg nakazuje, by zamieszkującego w człowieku ducha zachowywać w pokoju i wolności od jakiegokolwiek skalania, a zatem nie niepokoić go złością, gniewem czy bezwstydnymi pożądaniami. Skoro właśnie jako chrześcijanin ma się wystrzegać tych namiętności i zachowań (nie złorzeczyć, nie okazywać gniewu, nie ulegać zmysłowemu pokusom, etc.), to już to jedno powinno wystarczyć, by stanowczo odmawiać udziału w widowiskach teatralnych i cyrkowych, które przecież na ich wywoływanie są obliczone<sup>20</sup>.

Jakby tego było mało, powołując się na nauczanie Pisma świętego, ale zapewne także wzorem Platona, Tertulian kwestionuje jakąkolwiek wartość sztuki teatralnej ze względu na to, iż jest ona dziedziną fałszu, łudzającego naśladowania rzeczywistości, a jej podstawą jest zmyślenie i udawanie. W tej podwójnej, platońskiej i biblijnej, perspektywie sceniczna fikcja jest po prostu hipokryzją i kłamstwem. Aktor przybierający różne maski, odgrywający wciąż nowe role, jest niewierny samemu sobie, nie ma już własnej twarzy (*infidelis erga faciem suam*); udając innych, w gruncie rzeczy nigdy nie jest sobą. Zmieniając na scenie płęć, wiek i głos, udając miłość, gniew czy płacz, kłamie i zwodzi, a to w oczach Najwyższego, od którego pochodzi wszystko, co prawdziwe, z pewnością nie jest tytuł do chwa-

<sup>17</sup> Por. tamże, XVI (PL 1, 723).

<sup>18</sup> Por. tamże, XVIII (PL 1, 725): *Quod si tragoediae et comoediae scelerum et libidinum actrices, cruentae et lascivae, impiae et prodigae; nullius rei aut atrocis, aut vilis commemoratio melior est...* Podobnie, tamże, XVI (PL 1, 723): *Ex eo itur in furias, et animos et discordias, et quidquid non licet sacerdotibus pacis. Inde maledicta, convicia sine iustitia, odii etiam suffragia sine merito amoris.*

<sup>19</sup> Tamże, XX (PL 1, 727).

<sup>20</sup> Por. tamże, XV (PL 1, 722): *Deus praecepit spiritum sanctum (...) tranquillitate et quiete et pace tractare, non furore, non bile, non ira, non dolore inquietare. Huic quomodo cum spectaculis poterit convenire?* Podobnie tamże, XVI: *Cum ergo furor interdicitur nobis, ab omni spectaculo auferimur, etiam a circo, ubi proprie furor praesidet.* I jeszcze tamże, XVII (PL 1, 725): *Habes igitur et theatri interdictionem de interdictione impudicitiae.*

ły<sup>21</sup>. Chrześcijanie winni się przeto trzymać jak najdalej od tego rodzaju praktyk, od tych gier i zabaw, w których nie ma niczego rzetelnego i prawdziwego.

Wszystkie powyższe „antyteatralne” argumenty, zarówno te zdeterminowane okolicznościami miejsca i czasu, podyktowane zamiarem afirmacji chrześcijaństwa w obliczu dawnych, „pogańskich” wierzeń i praktyk, jak i te o bardziej uniwersalnej wymowie, prowadzą Tertuliana do miażdżącej konkluzji: udział w widowiskach jest – ni mniej, ni więcej – przejściem do wrogiego obozu, zdradą chrześcijańskiej wiary, a odmowa w nich udziału jest tej wiary elementarnym świadectwem. Chrześcijaninowi nie przystoi uczestniczyć w widowiskach teatralnych i cyrkowych, bo nie ma w nich niczego, co podobałoby się Bogu; to zaś, z czym można się przy tej okazji spotkać, w istocie jest demoniczne. Znakiem rozpoznawczym chrześcijanina miałyby zatem być kwestia na pozór drugorzędna: odmowa udziału w pewnej postaci greckiej kultury<sup>22</sup>.

Tertulian – reprezentant fundamentalistycznego nurtu w apologetyce chrześcijańskiej, bezkompromisowy wróg sztuki teatralnej i tropiciel najmniejszych śladów idololatrii w innych dziedzinach sztuki – nie był jednak tak radykalny i jednoznacznie krytyczny w stosunku do klasycznej literatury i wiedzy o literaturze. Z jednej strony dostrzegał głębokie związki literatury z „pogańskimi” wierzeniami i obyczajami, z drugiej strony uznawał konieczność literackiego wykształcenia, choćby z racji jego użyteczności dla objaśniania boskiego objawienia. Doradzał w związku z tym, by rozeznawać i różnicować to, czego w zakresie tego wykształcenia chrześcijanin przyjąć nie może, i to, czego nie może pominąć<sup>23</sup>. Temu zaleceniu towarzyszą dwie sugestie: po pierwsze, chrześcijanin, owszem, może uczyć się literatury, ale raczej niewskazane jest, by jej nauczał, jako że czynności dydaktyczne wprost lub pośrednio angażowałyby go w przekazywanie, poświadczanie i propagowanie wszystkich zawartych w tej literaturze treści, w tym i wierzeń w sposób oczywisty sprzecznych z chrześcijaństwem<sup>24</sup>. Po drugie, ten, kto studiuje literaturę klasyczną, winien uprzednio upewnić się co do własnej religijnej tożsamości; w ten sposób uodporniony, może bezpiecznie obcować nawet z przekazami jawnie sprzecznymi z jego wiarą i z pewnością nie przyjmie żadnych obcych i szkodliwych dla siebie treści<sup>25</sup>. Zdekla-

<sup>21</sup> Por. tamże, XXIII (PL 1, 729–730): *Non amat falsum auctor veritatis: adulterium est apud illum omne quod fingitur. (...) Proinde vocem, sexus, aetates mentientem, amores, iras, gemitus, lacrymas adseverentem non probabit, qui omnem hypocrisin damnat.*

<sup>22</sup> Por. tamże, XXIV (PL 1, 730–731): *Quot adhuc modis perorabimus, nihil ex his quae spectaculis deputantur, placitum Deo esse aut congruens Dei servis (...); nihil enim non diaboli est, quidquid Dei non est vel Deo displicet: hoc erit pompa diaboli, adversus quam in signaculo fidei eieramus. Quod autem eieramus, neque factu, neque dicto, neque visu, neque prospectu participare debemus. (...) Atquin hinc maxime intelligunt factum christianum de repudio spectaculorum. Itaque negat manifeste qui per quod agnoscitur, tollit. (...) Nemo in castra hostium transit nisi proiectis armis suis, nisi destitutis signis et sacramentis principis sui...*

<sup>23</sup> Por. Tertullianus, *De idololatria* (PL 1, 751): *Videamus igitur necessitatem litteratoriae eruditionis; respiciamus ex parte eam admitti non posse, ex parte – vitari.*

<sup>24</sup> Por. tamże: *Fidelis magis discere quam docere litteras capit. Diversa est enim ratio discendi et docendi. Si fidelis litteras doceat insertas idolorum praedicatione, sine dubio dum docet, commendat; dum tradit, affirmat; dum commemorat, testimonium dicit.*

<sup>25</sup> Por. tamże: *At cum fidelis haec discit, si iam sapit qui sit, neque recipit, neque admittit, multo magis si nondum sapit. (...) Et erit tam tutus quam qui sciens venenum ab ignari accipit, nec bibit.*



rowany antyhellenista i „antyfilozof”, zwolennik twardego „nie” wobec wszystkiego, co „pogańskie”, gotów jest zatem dopuścić do chrześcijańskiego „obiegu” niektóre elementy greckiej kultury, ale jedynie na zasadzie wyjątku w ogólnej regule, z czysto instrumentalnym nastawieniem (nie jako wartość samą w sobie, godną bezinteresownego poznania i afirmacji), a i to przy zagwarantowaniu nienaruszalności chrześcijańskiej wiary w umysłach tych, którzy podejmą ryzyko studiowania literatury wywodzącej się z symbolicznie rozumianych „Aten”, przeciwstawionych równie symbolicznej „Jerozolimie”.

W końcu II wieku fundamentalistyczną postać apologetyki, silnie przesyconą antyhellenizmem, zdaje się również reprezentować Tacjan Syryjczyk. W *Mowie do Greków* nie tylko demonstruje radykalną antyfilozoficzność, ze zjadliwą ironią i pogardą charakteryzując intelektualne i życiowe dokonania filozofów – skłóconych, niekonsekwentnych, moralnie ułomnych i zadufanych,<sup>26</sup> ale w sposób pryncypialny atakuje również greckie roszczenia do wyjątkowości i wyższości w zakresie wiedzy i kultury w ogóle. W opinii Tacjana domniemane greckie osiągnięcia i przewagi w tym zakresie są całkowicie złudne: prawie wszystko, co w greckiej nauce i sztuce wartościowe, jest wtórne, „importowane”, zapożyczone od innych nacji i kultur, w najlepszym razie jest naśladowaniem cudzych odkryć, a nie oryginalnym greckim wynalazkiem. Bezpodstawne jest też przekładanie języka greckiego, greckiej elokwencji i literatury nad podobne wytwory innych ludów, niesłusznie traktowanych z wyższością jako barbarzyńskie, skoro to raczej grecką postać kultury – z jej relatywistyczną sofistyką i propagującą etycznie wątpliwe iluzje poetyką – należy uznać za zdegenerowaną<sup>27</sup>. Sama zresztą retoryczność tej kultury, jej oderwany od praktyki życiowej werbalizm, a nawet jej wyrafinowanie i logiczna pedanteria, to w oczach tego apologety poważne obciążenie, dyskwalifikujące roszczenia Greków do prymatu w tej dziedzinie: „Początek owym bredniom pośród was dali gramatycy, a wy, dokonując podziału mądrości, pozostajecie odcięci od mądrości prawdziwej (...). Dlaczego dzierżycie narzędzia do budowy, nie umiając budować? Czemu to zajmujecie się słowami, trzymając się jednocześnie z dala od czynów?”<sup>28</sup> Podobnie jak Tertulian, greckiemu „upodobaniu do pięknych

---

<sup>26</sup> Por. Tatianus, *Pros Hellenas (Oratio ad Graecos)*, 2,1 – 3,7 (PG 6, 806–812); polski przekład: Tacjan, *Mowa do Greków*, tłum. L. Misiarczyk, [w:] J. Naumowicz (oprac.), *Pierwsi apologetci greccy*, Kraków 2004, s. 312–314: „Cóż bowiem znowu takiego ważnego dało wasze filozofowanie? Kto z tych, którzy się nim najpilniej zajmowali, był wolny od szukania próżnej chwały? (...) Dlatego też nie dajcie się zwieść spotkaniom owych miłośników bardziej próżności niż mądrości, którzy nauczają rzeczy sprzecznych między sobą, bredząc, co każdemu ślina na język przyniesie. Liczne zresztą są pomiędzy nimi kłótnie. Nienawidzą się wzajemnie i walczą ze sobą, a próżność popycha ich do pragnienia najwyższych miejsc”.

<sup>27</sup> Por. tamże, 1,1–1,5 (PG 6, 803–806); polski przekład: s. 311–312: „Nie bądźcie, o Grecy, aż tak bardzo wrogo nastawieni do barbarzyńców ani też nie oceniacie źle ich nauk. Któraż to bowiem z waszych instytucji nie pochodzi od nich? (...) Przestańcie więc już wreszcie przedstawiać te imitacje jako swój własny wymysł. (...) Z tego powodu odrzuciłem waszą mądrość, choć w przeszłości uchodziłem za jej znawcę. Słusznie bowiem napisał o waszych mędrkach pewien komediopisarz: «Oto resztki winogron i próżne gładzenie, szczebiotanie wróbli i niszczytele sztuki». (...) Z retoryki uczyniliście przewrotną i fałszywą sofistykę, która często to samo nazywa raz dobrym, innym zaś razem niesprawiedliwym (...). Poetyki natomiast używacie do opisywania tylko wojen, miłostek bogów i deprawowania duszy ludzkiej”.

<sup>28</sup> Tamże, 26,5–26,6 (PG 6, 861–863); polski przekład: s. 340.

słówki”, filozofowaniu, które jest tylko „próżnym wyścigiem słów, nie zaś rzeczywistym poszukiwaniem prawdy”, czytaniu greckich ksiąg, przypominającemu „chodzenie po labiryncie”, Tacjan przeciwstawia „pisma barbarzyńskie” – święte księgi chrześcijan, z ich bezpretensjonalnym, naturalnym stylem oraz prostym, łatwym do zrozumienia, egalitarnym nauczaniem, którego prawdziwość jego wyznawcy poświadczają czynami. Jednak dla zrozumienia negatywnej oceny kultury greckiej w fundamentalistycznym nurcie apologetyki kluczowe wydaje się wciąż przekonanie, iż jest ona „pogańska”, wywiedziona z idololatrii, a więc z kultu fałszywych bogów<sup>29</sup>. Stąd – z tego zasadniczego fałszu w genezie i „naturalnym środowisku” tej kultury – bierze się wszystko, co w niej rażące, niespójne, moralnie podejrzane (jak niektóre rytuały), skłamate bądź na pierwszy rzut oka absurdalne (jak niektóre mity czy szerzej – literackie fikcje).

Taka opinia wydaje się wspólna dla fundamentalistycznego i koncyliacyjnego nurtu chrześcijańskiej apologetyki. O ile jednak reprezentanci tego pierwszego nurtu wyprowadzają stąd wniosek, iż jedynym możliwym dla chrześcijanina rozwiązaniem jest wypowiedzenie zdecydowanego „nie” dla tak scharakteryzowanej starożytnej kultury, o tyle w ramach drugiego nurtu można zaobserwować całą gamę poglądów typu „tak, ale”: owszem, kultura helleńska jest „pogańska”, i dlatego nie może być przyjmowana *en bloc*, ale zarazem jest wpisana w opatrnościowy plan, i dlatego nie może być *en bloc* odrzucana. Nurt koncyliacyjny będzie zatem budował swój stosunek do greckiej tradycji na jakimś selekcyjnym *distinguo*, na mniej czy bardziej czytelnym kryterium rozróżnienia tego, co jest w niej godne afirmacji i może – albo wręcz powinno – być asymilowane, i tego, do czego trzeba zachować krytyczny dystans. Pod koniec IV wieku takie podejście w modelowy sposób zdaje się prezentować św. Augustyn: „My nie musimy stronić od muzyki z powodu przesądów profanów, skoro z niej można mieć pożytek dla zrozumienia Pisma świętego, ani też kiedy z pożytkiem dla rzeczy duchowych omawiamy temat cytry lub organów, nie musimy uciekać się do teatralnych igraszek (*ad teatricas nugas*). Nie trzeba też unikać uczenia się liter dlatego tylko, że powiadają, iż bogiem (*repertorem*) ich jest Merkury; więcej, prawdziwy i dobry chrześcijanin zrozumie, że Pańska jest prawda, gdziekolwiek by

---

<sup>29</sup> Swoją drogą, jak dla chrześcijańskich fundamentalistów tej epoki związanie kultury helleńskiej z „pogańskimi wierzeniami” będzie motywem jej odrzucenia, izolowania się od niej, tak dla antychrześcijańskiej „reakcji”, reprezentowanej w IV wieku przez cesarza Juliana, zwanego później Apostatą, ta sama przesłanka będzie motywem restrykcyjnych posunięć, odmawiających chrześcijanom prawa do udziału w tejże kulturze. W żarliwej, oskarżycielskiej mowie skarżyć się będzie na to Grzegorz z Nazjanzu, rewindykujący dla chrześcijan to uprawnienie, którego z własnej woli wyrzekali się niektórzy jego poprzednicy: „Najpierw bowiem podstępnie i niegodziwie sprowadził pojęcie narodowości do pojęcia przekonań religijnych, tak jak gdyby mowa grecka była wyrazem religii, nie odmienności języka. I dlatego odpędził nas od nauki literatury greckiej, jako złodziei obcego piękna; zupełnie tak, jak gdyby wykluczył nas tym samym również i od sztuk, które zostały wynalezione przez Greków (...). Ale jak to wykażesz, że kultura słowa jest twoją własnością? A jeśli nawet wykażesz, że jest twoją własnością, to jak udowodnisz poza twoją głupią ustawą, że nam nie wolno z niej korzystać?” – por. Gregorius Nazianzenus, *Contra Iulianem imperatorem* (PG 35, 536; 637); polski przekład: Grzegorz z Nazjanzu, *Napiętnowanie cesarza Juliana (Mowa 4)*, 5 i 103, tłum. zbiorowe, [w:] tenże, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 66 i 103.

ją spotkał, a szukając jej i znajdując także w Piśmie świętym, będzie się strzegł i odrzucał zabobonne baśni (*superstitiosa figmenta*), ubolewając nad ich wyznawcami”<sup>30</sup>.

### Złoto Egipcjan i inne metafory

Dla postawy koncyliacyjnie usposobionych apologetów chrześcijańskich charakterystyczna jest przekonanie, iż kultura grecka, zwłaszcza zaś filozofia w swych najwyższych wzlotach, to swoiste przygotowanie, wstępne formowanie czy też wychowywanie (*propaideia*, *praeparatio evangelica*) do przyjęcia chrześcijaństwa jako formacji właściwej<sup>31</sup>. Owa wstępna formacja może być rozumiana jako specyficzna inkulturacja biblijnego objawienia w środowisku helleńskim czy też zhellenizowanym, alternatywna – z racji właściwych temu środowisku historycznych uwarunkowań – względem jej oryginalnej, żydowskiej postaci, ale z nią zharmonizowana, a przynajmniej niesprzeczna. Wydaje się, że zwieńczeniem tej postawy jest „ekumeniczna” deklaracja Klemensa z Aleksandrii, sformułowana w *Kobiercach*. Zachowując świadomość własnej chrześcijańskiej tożsamości i przekonanie o wyższości nowotestamentowego objawienia względem innych, historycznie wcześniejszych jego postaci, aleksandryjski apologeta w sposób zdumiewająco profetyczny, a przy tym odległy od Tertulianowego ekskluzywizmu, oświadcza: „Bóg zawarł z nami nowe przymierze. Helleńskie i judejskie to były stare. My zaś w nowy sposób, trzeci z kolei, czcimy go jako chrześcijanie. Jasno, jak sądzę, dał do poznania, że jeden i tylko jedyny Bóg poznawany był przez Hellenów w sposób pogański, przez Judejczyków w sposób judejski, ale w sposób nowy i zgodny z Duchem Świętym dopiero przez nas. (...) ten sam Bóg jest sprawca obydwu przymierzy, On, który również dał Hellenom filozofię helleńską, dzięki której Wszechmocny czczony jest i przez nich. (...) Oto łączą się wychowankowie kultury helleńskiej z wychowankami prawa judejskiego w jedną społeczność zbawianego ludu, jako wyznawcy jednej wiary. (...) Jak bowiem Bóg chciał zbawić Judejczyków, dając im proroków, tak również najwybitniejszych Hellenów oddzielił od ludzi pospolitych w ten sposób, że wyniósł ich na proroków dla własnego kraju, w jego przemawiającym języku, o ile tylko byli w stanie przyjąć dobroczynność Bożą”<sup>32</sup>. A zatem grecka *paideia* to nic innego jak helleńska wersja przymierza z Bogiem, a filozofowie – niczym prorocy – głoszą w gruncie rzeczy słowo Boże, zaadaptowane do wyobrażeń i pojęć swojego rodzimego środowiska, przyczyniając się w ten sposób do budowania jednej, uniwersalistycznej wspólnoty chrześcijan.

Przy użyciu innych argumentów, ale w podobnym duchu, Justyn, filozof i chrześcijański męczennik, już w połowie II wieku wykonał analogiczny gest uniwersalizującej rewindykacji bądź – jeśli kto woli – wielkodusznego otwarcia na kulturę helleńską, rozumianą

<sup>30</sup> Augustinus, *De doctrina christiana* II, 18, 28 (PL 34, 49); polski przekład: św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1979, s. 53–54.

<sup>31</sup> Zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, I, 5 (PG 8, 717–720); polski przekład: t. 1, s. 20: „Przed przyjściem na świat Pana filozofia była niezbędna dla Hellenów, aby ich prowadzić ku sprawiedliwości. Teraz natomiast przydaje się do tego, aby ich prowadzić ku bojaźni Bożej. Stanowi więc wstępne przygotowanie do wiary dla tych umysłów, które pragną ją zdobyć przez dowody. (...) Jedna jest bowiem tylko droga prawdy, ale do niej jak do nigdy nie wysychającej rzeki spływają z różnych stron strugi...”

<sup>32</sup> Tamże, VI, 5 (PG 9, 261–264); polski przekład: t. 2, s. 135.

jako jedno z możliwych odzwierciedleń jednego jedynego Logosu, czyli boskiej prawdy, nawet jeśli częściowo i niewyraźnie tylko odsłoniętej w jej ramach, a w pełni objawionej dopiero chrześcijanom: „Tak, wyznaję, jestem chrześcijaninem, i szczycę się z tego (...). I nie dlatego nim jestem, jakoby nauka Platona zgoła odmienna była od nauki Chrystusowej, tylko dlatego, że niezupełnie jest do niej podobna; tak samo zresztą, jak i wszystkich innych stoików, poetów i pisarzy. Każdy z nich bowiem z rozsianego Słowa Bożego widział tylko częśćkę w sobie kiełkującą, i tyle też tylko mówił prawdy. (...) A zatem wszystko, co w nich dobrego, to własność nas, chrześcijan. (...) Pisarze zaś mogli widzieć prawdę, aczkolwiek niewyraźnie, dzięki nasieniu Słowa, które w nich już z natury złożone leżało”<sup>33</sup>. W słowach Justyna można dostrzec modelowe zastosowanie właściwej koncyliacyjnemu nurtowi apologetyki zasady, głoszącej, iż „nasze”, tj. dla chrześcijan akceptowalne albo po prostu chrześcijańskie, jest wszystko to, co prawdziwe i dobre (gdziekolwiek – w jakichkolwiek ramach kulturowych – by się formalnie pojawiło), właśnie dlatego, że jest prawdziwe i dobre. Zgoła inaczej widzieliby to zapewne „fundamentalisci”; z ich ekskluzywizmem lepiej współbrzmiałaby zasada: to jest prawdziwe i dobre, co jest „nasze”, i właśnie dlatego, że „nasze”.

Tę samą koncyliacyjną postawę, z wyraźnie jednak zaznaczającą się tendencją do selektywnego traktowania kultury greckiej i zachowywania względem niej krytycznego dystansu, ujawnia przeprowadzona przez Klemensa alegoryczna egzegeza pewnego tekstu biblijnego. Odnosząc się do fragmentu Księgi Przysłów (5,3–5,20), Klemens powiada tak: „I gdyby ktoś na siłę twierdził, że słowa Pisma: «nie zadawaj się ze złą kobietą, gdyż miód sączy się z ust ladacznicy», odnoszą się do kultury helleńskiej (*Hellenike paideia*), to niech ten ktoś posłucha dalszego ciągu: «ona w odpowiednim czasie głaszcze twe gardło» – mówi Pismo. A przecież filozofia nie schlebia. (...) Ale kiedy Pismo mówi: «Nie bądź częstym gościem u obcej», to radzi być zaprzyjaźnionym z kulturą świecką, ale nie poświęcać jej swojego czasu i nie zatrzymywać się na jej etapie. Niewątpliwie bowiem to wszystko, co zostało dane każdemu pokoleniu, ku jego pożytkowi i we właściwych momentach przygotowuje do zrozumienia Słowa Pańskiego”<sup>34</sup>. Widać, iż w imię swojej koncepcji *propaidei* Klemens gotów jest bronić filozofii i – szerzej – greckiej kultury umysłowej przed jej nieżyczliwymi interpretacjami, wywodzącymi się zapewne z kręgów fundamentalistycznych. Dlatego wbrew Tertulianowi i Tacjanowi przypomina, iż filozofia jest dana ku pożytkowi i we właściwym czasie, przygotowując Hellenów do zrozumienia boskiego objawienia. Jeszcze bardziej stanowczo czyni to w innym fragmencie swego dzieła: „filozofia nie niszczy życia, tworząc jakoby kłamliwe fikcje i pobudzając do zdrożnych czynów, wedle oszczerstw niektórych ludzi, lecz (...) jest przejrzystym obrazem prawdy, boskim darem ofiarowanym Hellenom. Z drugiej zaś strony (...) nie pozbawia nas wiary, rzuciwszy rodzaj czaru jakimś oszukańczym sposobem, lecz (...) korzystając dzięki niej z tym silniejszego poparcia, uzyskujemy wspólną zaprawę myślową w wykazywaniu słuszności

<sup>33</sup> Iustinus, *Apologia* II, 13 (PG 6, 465–468); polski przekład: Justyn, *Apologja*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 93.

<sup>34</sup> Tamże, I, 5 (PG 8, 719–722); polski przekład: t. 1, s. 21–22.

naszej wiary. (...) Filozofia nie wystąpiła tu niezależnie, lecz służebnie, jako pomoc dla uzyskania korzyści płynącej z prawdziwego poznania<sup>35</sup>.

Jednak w obu cytowanych fragmentach afirmacji filozofii i kultury helleńskiej towarzyszy jakieś zastrzeżenie, czyniące wypowiedzi Klemensa reprezentatywnymi dla postawy „tak, ale”: dobrze jest „przyjaźnić się” z kulturą helleńską, ale na niej się nie zatrzymywać, nie poświęcać jej zbyt wiele czasu; dobrze jest poznawać filozofię, ale nie czynić tego dla niej samej, lecz jedynie instrumentalnie z niej korzystać (jak z trafnie dobranego narzędzia, tj. efektywnej metody badania i wnioskowania, albo jak z drabiny, tj. całej misternej konstrukcji argumentacyjnej, pozwalającej wznieść się wyżej). Dla całych bodaj dziejów myśli średniowiecznej, a przynajmniej dla jej głównego nurtu, zachowuje ważność wskazówka Klemensa, iż filozofii nie należy traktować niezależnie (jako autonomicznej wiedzy o samostnej wartości), a jej funkcja winna być służebna i pomocnicza.

We wspomnianej alegorycznej egzegezie fragmentu Ks. Przysłów, Aleksandryjczyk najpierw, co prawda, mówi o tym, by ponad miarę nie zatrzymywać się, „nie zestarzeć się”, przy zapewniających ogólne wykształcenie naukach służebnych, takich jak muzyka, geometria, gramatyka czy retoryka (*enkyklia mathemata*), niesłusznie zapominając o ich „pani” (*despoina*), tj. nadrzędnej względem nich filozofii. Później jednak włącza filozofię do zbioru nauk przygotowawczych, czyniąc nadrzędną względem niej samą mądrość (*kyria he sophia tes philosophias*), czyli wiedzę o sprawach boskich i ludzkich oraz ich przyczynach, „zaślubioną już człowiekowi wierzącemu” (ściślej: „współzamieszkałą” – *synoikos* – z człowiekiem wierzącym). Większą bowiem wartość ma filozofia uprawiana dla uczczenia i poznania Boga, niż dla samej siebie<sup>36</sup>. Owszem, filozofia jest niezbędnym ćwiczeniem umysłu i ma za cel poszukiwanie prawdy, ale ostatecznie jest wstępnym przygotowaniem „do wytnienia w Chrystusie”<sup>37</sup>. Taką pozycję filozofii świeckiej bądź światowej (*he kosmike philosophia*) potwierdza inna dokonana przez Klemensa alegoryczna egzegeza, odnosząca się do osobliwej historii Abrahama, Sary i Hagar, czyli małżeńskiego „trójkąta”, opisanego (i w pewnym sensie usankcjonowanego) w Księdze Rodzaju. Utożsamiając Sarę z mądrością wyższego rzędu, która z czasem dopiero może okazać się płodna, służącą Hagar zaś z filozofią bądź kulturą świecką (*he kosmike paideia*), która zdaje się szybciej przynosić owoce, choć jest tej pierwszej podporządkowana, apologeta wyjaśnia ukryte znaczenie relacji zachodzących w tej triadzie, w tym postępowanie Abrahama („najpierw połączył się z kulturą świecką”). Otóż niedowartościowanej Sarze, zazdrosnej o względy okazywane Hagar, Abraham daje do zrozumienia, że z filozofii świeckiej wybrał jedynie to, co pożyteczne, a choć ją lubi, to zawsze traktuje ją jako służebną, pamiętając, iż prawdziwą i doskonałą panią (*teleia despoina*) jest ta wiedza, którą czci i szanuje, a zatem symbolizowana przez Sarę mądrość zorientowana na Boga<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Tamże, I, 2 (PG 8, 709); polski przekład: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1, s. 14–15.

<sup>36</sup> Por. tamże, I, 5 (PG 8, 721–724); polski przekład: t. 1, s. 22. Cały ten wywód – podobnie jak przywołana później egzegeza fragmentu Księgi Rodzaju – jest w gruncie rzeczy parafrazą tekstu *De congressu eruditionis*, którego autorem jest inny myśliciel z Aleksandrii, żyjący w I wieku naszej ery zhellenizowany Żyd Filon.

<sup>37</sup> Por. tamże (PG 8, 725); polski przekład: t. 1, s. 24.

<sup>38</sup> Por. tamże.

Równie malowniczą, a bodaj bardziej popularną i nośną metaforą wyprowadzoną z egzegezy biblijnej jest motyw „złota i srebra Egipcjan”. Postulowany stosunek chrześcijan do kultury helleńskiej tłumaczy się mianowicie przez odniesienie do zdarzeń opisanych w Księdze Wyjścia. Otóż opuszczając Egipt Izraelici mieli stamtąd zabrać rozmaite cenne przedmioty („złoto i srebro Egipcjan”) jako należną sobie rekompensatę za lata niewoli i ciężkiej pracy. Apologeci, a później Ojcowie Kościoła, interpretują to zdarzenie nie jako naganną kradzież, ale jako uprawnioną rewindykację dóbr sobie należnych, i w tym też duchu tłumaczą to, co chrześcijanie robią albo mogą robić z dziedzictwem greckim (pamiętając, oczywiście, o ostrożnym, selektywnym do niego podejściu). Taką metaforyczną wykładnią wspomnianego biblijnego wątku jako pierwszy posłużył się w III wieku inny aleksandryjski myśliciel, Orygenes. W liście do swego wychowanka, Grzegorza, nazywanego później Cudotwórcą i uznanego za świętego, Orygenes powiada: „...pragnąłbym, abyś z filozofii greckiej przejął te działy, które mogłyby służyć za podstawę ogólnego wykształcenia i stanowić przygotowanie do chrześcijaństwa. (...) Być może taką myśl kryje w sobie zapisane w Księdze Wyjścia polecenie, wypowiedziane przez Boga, aby oznajmiono synom Izraela, iż mają zażądać od sąsiadów i towarzyszy przedmiotów srebrnych i szat, by ograbiwszy Egipcjan mieli z czego sporządzić przedmioty kultu Bożego. (...) Mieszkając bowiem w Egipcie tę korzyść z pobytu w nim wynieśli synowie Izraela, że zyskali obfitość tak cennego materiału na użytek służby Bożej. (...) Egipcjanie nie korzystali z nich jak należy, Żydzi natomiast, oświeceni mądrością Bożą, spożytkowali je dla służby Bożej”<sup>39</sup>.

W tej perspektywie przejście czy też „pożyczenie” od Greków najcenniejszych osiągnięć ich filozofii i nauki jest w pełni uprawnioną rewindykacją dóbr, z których chrześcijanie – jako „oświeceni mądrością Bożą” – mogą uczynić lepszy użytek niż sami Grecy. Musiałoby to znaczyć, iż ci ostatni w pewnym sensie zmarnowali swoje dziedzictwo, nie wykorzystując go „na służbę Bożą”, nie oddając Najwyższemu darów, które On im powierzył. W tej sytuacji mogą po nie sięgnąć – jako prawi spadkobiercy – właśnie chrześcijanie. Jednak jako nowi, w domyśle lepsi, „zarządcy” tego dziedzictwa, winni baczyć na to, by obcowanie z nim nie wyszło im na złe, to znaczy nie przyniosło szkody ich wierze i obyczajom. Innymi słowy, z kultury helleńskiej winni wybierać to, co faktycznie użyteczne dla służby Bożej. Nieprzypadkowo przecież swoją metaforyczną wykładnię tekstu biblijnego Orygenes opatruje nieco melancholijnym – by nie rzec: pesymistycznym – komentarzem: „Ja bym na podstawie doświadczenia powiedział, że mało jest tych, co opuszczają Egipt zabierając ze sobą rzeczy użyteczne, które obracają na służbę Bogu”<sup>40</sup>.

Pod koniec IV stulecia do tego samego biblijnego wątku w podobnie metaforyczny sposób i w podobnym duchu odwołuje się św. Augustyn. Przekonując do pożytków, jakie chrześcijanom może przynieść studiowanie filozofii i innych nauk wywodzących się z Grecji, Augustyn twierdzi, że „tych, którzy nazywają się filozofami, zwłaszcza platoników, nie tylko nie trzeba się obawiać, ale od nich, jako od nieprawych posiadaczy, na nasz

<sup>39</sup> Origenes, *Epistula ad Gregorium*, 1–3 (PG 11, 88–92); polski przekład: Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy*, tłum. K. Augustyniak, [w:] tenże, *Korespondencja*, Kraków 1997, s. 42–43.

<sup>40</sup> Tamże, s. 44.

pożytek należy rewindykować to, co przypadkiem powiedzieli prawdziwego i odpowiadającego naszej wierze. Podobnie jak Egipcjanie nie tylko mieli posągi bóstw i płacili duże podatki, czym Izrael się brzydził i co potępiał, ale i naczynia oraz ozdoby ze złota i srebra i suknie, co ten naród uciekając z Egiptu sobie potajemnie na własny użytek rewindykował (...), tak wszelkie nauki pogan zawierają nie tylko pozorne i zabobonne wymysły (...), ale posiadają również sztuki wyzwolone, odpowiedniejsze do wyrażenia prawdy (*disciplinas liberales usui veritatis aptiores*) i niektóre bardzo pożyteczne przepisy (*morum praecepta utilissima*), a nawet spotyka się u nich pewne prawdy dotyczące oddawania czci samemu jednemu Bogu, co jest niejako ich złotem i srebrem, czego oni sami nie ustanowili (...). Gdy więc chrześcijanin umysłem odrywa się od ich nędznej społeczności, powinien to zabrać na sprawiedliwy pożytek głoszenia Ewangelii”<sup>41</sup>.

W tej augustyńskiej wersji metafory „złota Egipcjan” również pojawia się motyw słusznej rewindykacji dóbr stanowiących dziedzictwo helleńskie oraz zmiany „praw właścicielskich” odnoszących się do tego dziedzictwa. Augustyn traktuje to zresztą nie tylko jako postulat na przyszłość, ale także jako realizowaną już praktykę, potwierdzoną przykładami postępowania wielu chrześcijańskich autorytetów: „Cóż bowiem innego czynili liczni nasi dobrzy wyznawcy? Czy nie widzimy, jak bardzo objuczony złotem, srebrem oraz odzieniem wyszedł z Egiptu najmilszy doktor i najświętszy męczennik Cyprian? Jak bardzo Laktancjusz, Wiktoryn, Optatus, Hilary, że milczeniem pominę żyjących? (...) Albowiem to, co się stało podczas exodu, miało znaczenie figuratywne (...) dla zobrazowania wprzód tego, co się obecnie dokonało”<sup>42</sup>. Podobnie jak Orygenes, Augustyn doradza jednak ostrożność w rewindykowaniu helleńskiego dziedzictwa: wszak nie wszystko w nim odpowiada wierze chrześcijan, nie wszystko służy „sprawiedliwemu pożytkowi”, to znaczy oddawaniu czci prawdziwemu Bogu i głoszeniu Ewangelii, skoro w jego skład wchodzi również „pozorne i zabobonne wymysły” (*simulata et superstitiosa figmenta*). To, iż Ojcowie Kościoła bywali „objuczeni” tym symbolicznie rozumianym „złotem i srebrem Egipcjan”, a zatem z pożytkiem dla wierzących sięgali po dziedzictwo helleńskiej kultury, nie zmienia faktu, iż chrześcijanie winni korzystać z niej roztropnie, a więc selektywnie, nie ulegając przesadnej nią fascynacji i nie przeceniając faktycznej wartości tych „zapożyczeń” (zwłaszcza w konfrontacji z tradycją rdzennie chrześcijańską). Stanowisko Augustyna w tej kwestii jest dość klarowne: „Jak mniej wartościowe były złoto, srebro i szaty zabrane przez ten naród z Egiptu, w porównaniu z bogactwami, jakie następnie posiadał w Jerozolimie (...), tak też cała wprawdzie pożyteczna wiedza zebrana z ksiąg pogan w porównaniu z nauką ksiąg świętych. (...) A skoro tu każdy znajdzie wszystko, co z pożytkiem zdobył gdzie indziej, to o wiele obficie znajdzie to, czego gdzie indziej nie ma”<sup>43</sup>. Krótko mówiąc, chrześcijanin winien pamiętać, iż warto, co prawda, wyprawiać się po pożyteczną wiedzę do symbolicznych Aten, warto przyswajając sobie kulturę helleńską jak

---

<sup>41</sup> Augustinus, *De doctrina christiana* II, 40, 60 (PL 34, 63); polski przekład: św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1979, s. 67–68.

<sup>42</sup> Tamże, 40, 61; polski przekład: s. 68.

<sup>43</sup> Tamże, 42, 63 (PL 34, 64–65); polski przekład: s. 69.

należne sobie dziedzictwo, ale wszystkie tam odkryte i ewentualnie stamtąd sprowadzone skarby znaleźć można – i to z nadstatkiem – we własnej, biblijnej tradycji.

Do metaforycznej wykładni innego fragmentu Pisma świętego zwykł się odwoływać inny patrystyczny autorytet, św. Hieronim – miłośnik i znawca literatury antycznej (której, co prawda, później się wyrzekł, wybierając życie surowego ascety i eremity), a zarazem autor historycznego przekładu Biblii, zwanego Wulgatą. W swoich listach Hieronim z upodobaniem przywołuje motyw „pogańskiej branki”, pochodzący z Księgi Powtórzonego Prawa<sup>44</sup>. Tekst biblijny w dosadny sposób przedstawia rytualne procedury włączania do życia rodzinnego (a pośrednio do społeczności narodu wybranego) kobiet innych nacji, uprowadzonych czy pojmanych w niewolę przez Izraelitów<sup>45</sup>. Wedle Hieronima, dla chrześcijan taką „pogańską branką” (*captiva mulier*) jest poniekąd grecka filozofia, a raczej cała przejęta od Greków kultura. Z jednej strony można czynić z niej użytek (i do tego niewątpliwie Hieronim zachęca), z drugiej jednak strony zanim zostanie włączona w chrześcijański „obieg”, zanim w nowym środowisku zyska prawo obywatelstwa („z Moabitki stanie się Izraelitką”), winna być poddana surowym, oczyszczającym zabiegom, usuwającym to, co w niej szkodliwe, i symbolicznie przemieniającym to, co obce, w to, co oswojone. Zatem nie w swojej oryginalnej, historycznej postaci, ale dopiero w postaci tak oczyszczonej i odmienionej, kultura helleńska może okazać się dla chrześcijan płodna.

Metafora „pogańskiej branki” bywa więc wykorzystywana jako uzasadnienie ostrożnie afirmatywnej, a zarazem selektywnej postawy myślicieli wczesnochrześcijańskich wobec tradycji greckiej. Może być dobrym (bo biblijnie usankcjonowanym) alibi dla autorów stosujących w tym zakresie strategię „tak, ale”. Wydaje się, że w takiej właśnie roli pojawia się owa metafora przynajmniej w dwóch listach św. Hieronima. W liście do papieża Damazego Hieronim przypomina zapis biblijny i nadaje mu od razu alegoryczną wykładnię: „Tego rodzaju mądrość jest też opisana w Księdze Powtórzonego Prawa pod wyobrażeniem kobiety pojmanej w niewolę; głos Boży poleca, aby jeśli Izraelita chce ją pojąć za żonę, zgolił jej włosy, poobcinał paznokcie, usunął owłosienie; niech dopiero wtedy, gdy stanie się czysta, przechodzi w objęcia zwycięzcy. (...) I my mamy zwyczaj tak czynić, kiedy czytamy filozofów, kiedy dostają się do rąk naszych księgi mądrości światowej; jeżeli znajdujemy w nich coś pożytecznego, obracamy to na pożytek naszej nauce, to natomiast, co zbyteczne: o bożkach, o miłości, o trosce o rzeczy światowe, usuwamy doszczętnie, tak jak włosy i paznokcie obcinamy najostrzejszym żelazem”<sup>46</sup>. Symptomatyczne jest to, że w mniemaniu jednego z wybitniejszych Ojców Kościoła tej epoki kulturę grecką *ad usum christiani* należy oczyścić nie tylko z „pogańskich”, bałwochwalczych

<sup>44</sup> Znakomitą analizę obecności tego motywu w tekstach patrystycznych przeprowadził profesor Juliusz Domański, którego inspiracji powyższy wywód niemal zawdzięcza. Zob. J. Domański, *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego*, [w:] tenże, *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica. Studia i szkice z dziejów myśli dawnej*, Kraków 2008, s. 174–203 (zwłaszcza s. 178–181).

<sup>45</sup> W relacji Hieronima: „...niewieście pojmanej w niewolę należy zgolić głowę i brwi, wszystkie włosy na ciele i paznokcie obciąć, i tak dopiero pojąć ją za małżonkę”.

<sup>46</sup> Hieronimus, *Ad Damasum* (PL 22, 385); polski przekład: Hieronim, *Do Damazego* (list 21), tłum. J. Czuj, [w:] tenże, *Listy*, t. 1, Warszawa 1952, s. 93.



naleciałości, ale także z tych wszystkich treści, które zdają się być niezgodne z ascetycznym ideałem życiowym (miłość, troska o sprawy doczesne). Taka jest cena jej warunkowej akceptacji w nowym środowisku kulturowym.

Z kolei w liście do mówcy Magnusa już wprost, w pierwszej osobie, Hieronim broni własnej praktyki selektywnego sięgania do zasobów filozofii i kultury greckiej, ponownie odwołując się do motywu „pogańskiej branki”: „Cóż więc dziwnego, że i ja pragnę mądrość świecką ze służebnicy i branki podnieść do godności Izraelitki dla jej mowy pełnej wdzięku i dla pięknej postaci, i że obcinam i golę to, co w niej jest umarłego, co ma związek z bałwochwalstwem, z umiłowaniem rozkoszy, błędem lub pożądlivością, i że z czystego jej ciała rodzę domowników Panu Zastępów. Praca moja wychodzi na pożytek społeczności Chrystusowej, związek z obcą powiększa liczbę sług”<sup>47</sup>. Jawnie deklarowana jest tedy apologetyczna i „misjonarska” intencja takiej praktyki; w tym samym liście i w tym samym kontekście chwali się zresztą św. Pawła za to, że „nauczył się od Dawida wytrącać miecz z rąk wrogów”. Chodzi więc o to, by przy pomocy kulturowego instrumentarium Greków pozyskać nowych wyznawców dla chrześcijaństwa, wcześniej jednak rozbiorwszy domniemane, czyhające tam na nich pułapki, wśród których niebagatelne znaczenie ma uwodzieleński i zwodniczy estetyzm helleńskiej kultury. W swoich listach Hieronim po wielokroć przestrzega przed „ozdobnymi słowami”, „słodko i melodyjnie płynącymi wierszami”, w których nie ma nic „prócz próżnego dźwięku i szumu mowy”, tak iż „nie znajdziemy w nich nasycenia prawdą, żadnego pokrzepienia sprawiedliwością”<sup>48</sup>. Jednak gdy czyta się te surowe oceny, te przestrogi przed poznawczą i etyczną bezużytecznością oraz emocjonalnie zniewalającą mocą „pieśni poetów”, „napuszonych słów retorów” i „mądrości światowej”, trzeba pamiętać, iż ich autorem jest człowiek mający za sobą dramatyczne doświadczenie rozdarcia i wyboru między miłością do klasycznej poezji i retoryki a autentycznie przeżywaną i praktykowaną wiarą, między byciem po stronie Cycerona a byciem po stronie Chrystusa<sup>49</sup>.

Z równym przekonaniem i podobnym uzasadnieniem, co Hieronim (choć może w nieco bardziej ogólny sposób), strategię „tak, ale” w stosunku do dziedzictwa kultury helleńskiej stosuje i zaleca inny wybitny autorytet chrześcijaństwa pierwszych wieków, Bazyli Wielki, zaliczany w poczet tzw. Ojców kapadockich (IV po Chr.). W protreptycznym tekście *Mowa do młodzieńców* (z wiele mówiącym podtytułem: *Jak mogą odnieść pożytek z czytania ksiązek pogańskich*) Bazyli z wyraźnie dydaktyczną intencją wykorzystuje niektóre motywy platońskie (metaforyka światła w teorii poznania, poznanie jako intelektual-

---

<sup>47</sup> Hieronimus, *Ad Magnum oratorem* (PL 22, 665–666); polski przekład: Hieronim, *Do mówcy Magnusa* (list 70), tłum. J. Czuj, [w:] tenże, *Listy*, t. 2, Warszawa 1953, s. 122.

<sup>48</sup> Zob. *Ad Damasum (Do Damazego)*, dz. cyt.; por. także: *Ad Pammachium* (PL 22, 644); polski przekład: Hieronim, *Do Pammachiusza* (list 66), tłum. J. Czuj, [w:] tenże, *Listy*, t. 2, s. 89.

<sup>49</sup> Chodzi o osławiony sen opowiedziany przez Hieronima w liście do Eustochium, stanowiący zapewne zapis jego skrupułów związanych z ewidentną fascynacją autorami „pogańskimi”, czytany chętniej niż księgi święte (choćby z pobudek estetycznych, np. z racji większej elegancji języka). Dramatyczną kulminacją tego snu miał być potępiający werdykt: „Kłamiesz, jesteście cyceronianinem, nie chrześcijaninem” (*ciceronianus es, non christianus*) – por. *Ad Eustochium* (PL 22, 416–417); polski przekład: Hieronim, *Do Eustochium* (list 22), tłum. J. Czuj, [w:] tenże, *Listy*, t. 1, s. 146–147.

na inicjacja), by dowieść, „że nauki pogańskie nie są bez pożytku dla duszy”. Tak jak apologeta aleksandryjczyk jest przekonany, iż kultura helleńska winna być rozumiana jako *pro-paideia* – wstępna formacja duchowa, przygotowanie i wprowadzenie do chrześcijaństwa: „musimy wszystko czynić i pracować według sił w obcowaniu z poetami, historykami, mówcami i wszystkimi ludźmi, z których ma wynikać jakiś pożytek dla troski o duszę. (...) odbywszy wstępne wtajemniczenie za pomocą tych pogańskich pism, potem dopiero będziemy słuchali nauk świętych (...), i jakby przyzwyczajeni do patrzenia na słońce w wodzie, zwrócimy oczy do samego światła”<sup>50</sup>. Kryterium akceptacji i miarą wartości helleńskiego dziedzictwa nadal pozostaje poznawczy pożytek, jaki pośrednio bądź bezpośrednio mogą z niego mieć chrześcijanie: „I jeśli jest jakaś zgodność między jednymi i drugimi pismami, takie poznanie może być dla nas korzystne; jeśli jej nie ma, to przynajmniej zestawienie ich obok siebie i poznanie różnicy nie mało przyczyni się do umocnienia tego, co lepsze”<sup>51</sup>.

Kierując się platońską inspiracją, Bazyli dokonuje moralistycznej oceny artystycznej fikcji i sztuki w ogóle, i po tym kątem przeprowadza przegląd treści, jakie kultura helleńska przynosi ze sobą. Choć ów święty i doktor Kościoła jest niewątpliwie zwolennikiem koncyliacyjnego stosunku do tradycji greckiej, dopuszczającego w jakiejś mierze jej asymilację na gruncie chrześcijaństwa, to przecież z przekonaniem twierdzi, iż „nie wszystko po kolei należy przyjmować, lecz tylko to, co jest pożyteczne. Bo brzydką byłoby rzeczą odpychać od siebie szkodliwe pokarmy, a nie zwracać zupełnie uwagi na nauki, które karmią naszą duszę, lecz wszystko pochłaniać na kształt wezbranych potoków, porywających wszystko, co staje im na drodze”<sup>52</sup>. Kryterium selekcji, tak jak w platońskim *Państwie*, ma charakter etyczny: akceptowalne jest to, co prawdziwe i moralnie budujące, do odrzucenia natomiast jest to, co kłamliwe (choćby było tylko artystyczną fikcją), moralnie destrukcyjne, gorszące. Chrześcijanin winien zatem z tradycji greckiej przyswajać sobie wszelkie „pochwały cnoty”, budujące *exempla* („czyny i mowy dobrych mężów”), praktyczne „nauki dobrego postępowania”, współbrzmiące z nauczaniem ewangelicznym (dla przykładu, Sokrates wart jest naśladowania, bo uczy – w zgodzie z ewangelicznym przesłaniem – że należy nadstawiać drugi policzek, a nie mścić się). Jednak wciąż w mocy pozostaje zasada „tak, ale”: ponieważ „przyzwyczajenie się do złych mów jest poniekąd drogą do złych czynów”, wobec tego „z wielką czujnością należy strzec duszy, abyśmy przez rozkoszowanie się mowami nie przyjęli niepostrzeżenie czegoś gorszego, jak ci, którzy z miodem zażywają truciznę”<sup>53</sup>. Stąd wskazówka, by z procesu asymilacji greckiego dziedzictwa wykluczyć wszystko to, co zdaje się być taką trucizną: „Nie będziemy tedy chwalić poetów, którzy zlorzeczą i szydzą, ani tych, którzy przedstawiają zakochanych lub pijanych, ani tych, co szczęśliwość mierzą obfitym stołem i rozwiązłymi piosenkami. A najmniej ze

<sup>50</sup> Basilius Magnus, *Oratio ad adolescentes* (PG 31, 567–568); polski przekład: św. Bazyli Wielki, *Mowa do młodzieńców*, tłum. T. Sinko, [w:] *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, s. 215. Bez większego trudu w dziełach Platona, zwłaszcza w dialogach *Fedon* i *Państwo*, znaleźć można frazeologię, którą w tym miejscu posłużył się Bazyli.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże, PG 31, 577–578; polski przekład: s. 222.

<sup>53</sup> Tamże, PG 31, 567–568; polski przekład: s. 216.

wszystkich będziemy zwracać uwagę na tych, którzy rozprawiają o bogach, zwłaszcza kiedy opowiadają o wielu bogach, i to nie zgadzających się ze sobą. (...) Cudzołóstwa zaś bogów i miłości i jawne uściski (...) zostawmy aktorom na scenie. (...) Nie będziemy też naśladowali sztuki kłamania mówców. Ani bowiem w sądach, ani w innych czynnościach nie jest potrzebne kłamstwo nam, którzyśmy obrali prostą i prawdziwą drogę życia”<sup>54</sup>.

I tym razem postulowany stosunek do helleńskiej kultury chrześcijański autorytet stara się ująć w czytelną metaforę, choć w tym wypadku już nie biblijnej proveniencji. Bazyli uważa mianowicie, iż dla selekcji, oddzielającej wartościowe i użyteczne od szkodliwego i zbędnego, dogodną metaforę podsuwa świat przyrody: chrześcijanie winni korzystać z „pogańskiego” dziedzictwa tak umiejętnie, jak pszczoły korzystają z kwiatów. Chrześcijanie mają postępować na podobieństwo pszczół, „one bowiem ani nie przylatują jednakowo do wszystkich kwiatów, ani nie próbują zabrać w całości tych, do których przyleciały, ale biorą z nich tyle, ile potrzebują do swej roboty, a resztę pozostawiają”<sup>55</sup>. W kontekście, w jakim metafora pszczół się pojawia (ewentualny pożytek z czytania książek „pogańskich” autorów), zyskuje ona od razu klarowną wykładnię: „My także, jeśli mamy rozum, weźmiemy z nich to, co nam odpowiada i pokrewne jest prawdzie, a resztę pominiemy”<sup>56</sup>. Wydaje się, że taka jest kwintesencja koncyliacyjnego podejścia do kultury greckiej w myśli wczesnochrześcijańskiej: nie aprioryczne wykluczenie i pogarda, jak w nurcie fundamentalistycznym, ale właśnie owo „tak, ale” – uważne rozpoznanie i rozróżnienie, roztropny wybór, warunkowa i selektywna akceptacja. Temu podejściu całe średniowiecze zawdzięcza również koncept bezpośrednio wywiedziony z późnostarozżytnego tekstu Marcjana Kapelli (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*), ale antycypowany w dużym stopniu w pismach św. Augustyna – siedem „sztuk wyzwolonych” (*artes liberales*) jako fundament klasycznego wykształcenia, zachowującego ciągłość mimo zasadniczych cywilizacyjnych i ideowych przemian.

## Sztuki wyzwolone

### Św. Augustyn: kulturotwórcza epopeja rozumu

We wczesnym dialogu *O porządku* św. Augustyn śmiało szkicuje genezę ludzkiej wiedzy jako epopeję rozumu, stopniowo rozwijającego swoje możliwości i poprzez kolejne swoje logiczne rozwinięcia, komplementarne względem wcześniejszych, konstruującego całą strukturę nauk, by ostatecznie osiągnąć „kontemplację spraw Bożych”. Kompletny system tych nauk to właśnie siedem sztuk wyzwolonych: nauki o słowach – gramatyka, retoryka, dialektyka, czyli dziedziny nazwane później *trivium*, a ponadto nauki o liczbach – arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia (*quadrivium*). Różne warianty klasyfikacyjne i charakterystyki tychże „sztuk” stanowią ważny element średniowiecznej refleksji o kulturze. W wizji Augustyna „naukotwórczy” rozum zaczyna swoją drogę od elementarnych wynalazków, odpowiadających na równie elementarne ludzkie potrzeby: „Człowiek nie może zbliżyć się z drugim człowiekiem bez pomocy słów, dzięki którym swoje myśli i poglądy

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże, PG 31, 569–570; polski przekład: s. 217.

<sup>56</sup> Tamże.

niejako przelewa w duszę towarzysza (...). Było jednak rzeczą niemożliwą słuchać kogoś, kto jest nieobecny; rozum wynalazł więc pismo, które jest w stanie wyrazić i rozróżniać dźwięki, jakie wypowiada język ludzki (...). Nieodparta konieczność nakazała wtedy uznać pożytek liczb (*utilitas numerandi*). Przez dokonanie tych dwóch wynalazków narodziła się początkowa nauka pisma i rachunków, jak gdyby okres dziecięcy sztuki gramatycznej (*grammaticae infantia*)<sup>57</sup>.

Z tej załączkowej postaci rozwija się gramatyka jako nauka już ukształtowana (*perfecta*), obejmująca również historię, bowiem „wszystko, cokolwiek utrwalono na piśmie jako godne pamięci, wchodzi z konieczności w obręb tej dziedziny”<sup>58</sup>. Kolejne fazy twórczej epopei rozumu dopełniają *trivium* i stanowią uzasadnienie dla gramatyki, wyznaczając całą dziedzinę nazywaną – ze względu na używane w niej znaki – rozumową: „Ułożywszy i uporządkowawszy gramatykę rozum skierował się znów ku szukaniu zasady, dzięki której powstała owa sztuka; przy pomocy definicji, analizy i syntezy (*definiendo, distribuendo, colligendo*) nie tylko ustalił w tej dziedzinie pewien porządek, lecz również uchronił ją przed wśliznięciem się do niej wszelkiego rodzaju błędów”<sup>59</sup>. O ile retoryka traktowana jest jako wiedza pełna pokus, choć użyteczna (aby ludzie pozwolili się poprowadzić ku temu, co dobre, uczciwe i dla nich pożyteczne, nawet wbrew swoim skłonnościom i nawykom), o tyle dialektyka zyskuje status „nauki nauk” czy też „nauki nad naukami” (*disciplina disciplinarum*): „Ona to uczy nas, jak nauczać (*docet docere*) i jak posługiwać się rozumem (*docet discere*); w niej objawia się sam rozum i ukazuje, czym jest, do czego zmierza i jaka jest jego moc. Ona wie, jak trzeba wiedzieć (*scit scire*); ona nie tylko chce, ale sama może tworzyć mędrców (*scientes*)”<sup>60</sup>. Również w innych tekstach św. Augustyna znajduje potwierdzenie jednoznaczna afirmacja dialektyki jako tej sztuki wyzwolonej, która jest poniekąd najbardziej immanentnie z pracą i wewnętrzną logiką samego rozumu związana, a zarazem względem innych nauk spełnia funkcję regulatywną<sup>61</sup>.

W kolejnej fazie naukotwórczy – a raczej kulturotwórczy, bo oprócz samej wiedzy pragnący i piękna – rozum zaczyna konstytuować nauki składające się na *quadrivium*, a zatem te, których fundamentem jest liczba: „Na tym czwartym stopniu pojął rozum, że czy to w rytmie, czy w samej modulacji tonów rządzą liczby i że cała doskonałość utworu jest ich dziełem. Zbadał więc dokładnie naturę liczb; odkrył, że są one boskie i wieczne...”<sup>62</sup>. Rozumowo uchwytna matematyczna struktura w zespoleniu ze zmysłowo uchwytną rzeczy-

<sup>57</sup> Augustinus, *De ordine* II, 12, 35 (PL 32, 1012); polski przekład: św. Augustyn, *O porządku*, tłum. J. Modrzejewski, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1953, s. 211.

<sup>58</sup> Tamże, II, 12, 37; polski przekład: s. 212.

<sup>59</sup> Tamże, II, 13, 38 (PG 32, 1013); polski przekład: s. 212.

<sup>60</sup> Tamże; polski przekład: s. 212 – 213. Na ten właśnie tekst Augustyna zwykli się powoływać średniowieczni zwolennicy dialektyki (Berengariusz z Tours, Abelard) w konfrontacji z antydialektykami.

<sup>61</sup> Por. Augustinus, *Soliloquia* II, 11, 21 (PL 32, 895); polski przekład: św. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1953, s. 59: „A więc dialektyka nadała gramatyce charakter nauki, a przez to cechy czegoś prawdziwego (...). Ten sam wniosek można odnieść nie tylko do gramatyki, lecz także do wszystkich innych nauk”.

<sup>62</sup> Augustinus, *De ordine* II, 14, 41 (PG 32, 1014); polski przekład: s. 214.

wistością dźwięków to nic innego jak muzyka i to, co muzyczne w poezji<sup>63</sup>. Następnie od ujmowania matematycznej struktury i piękna dźwięków rozum przechodzi do ujmowania takiej struktury i odpowiadającego jej piękna w widzialnych kształtach, a zatem w dziedzinie wrażeń wzrokowych: „dostrzegł, że podoba mu się tylko piękno, w pięknie zaś – kształty (*in pulchritudine figuras*), w kształtach proporcje (*in figuris dimensiones*), a w proporcjach – liczby (*in dimensionibus numeros*)”<sup>64</sup>. Uporządkowawszy całą tę dziedzinę linii, figur i brył realizujących pewne liczbowe proporcje, rozum konstytuuje kolejną naukę przynależną do *quadrivium*, mianowicie geometrię. Wreszcie, rozum rozpoznaje jeszcze jedno „królestwo, w którym władają miary i liczby”: dziedzinę ruchów ciał niebieskich (*motus coeli*). Postępując podobnie jak w przypadku wcześniej ukonstytuowanych nauk, „ujmując w definicje i porządkując te zjawiska, spowodował narodziny astronomii (*astrologia*), nauki, która dla ludzi religijnych jest potężnym argumentem w ich wierze, a ciekawskim zamącić może w głowie”<sup>65</sup>.

W ujęciu Augustyna, kulturotwórcza, a ściślej konstytutywna i regulatywna, funkcja rozumu polega zatem na tym, by rozwinąć i zebrać w jeden system sztuk wyzwolonych – w „jedną prostą, prawdziwą i pewną całość” – różnorodne umiejętności oraz ich odkrycia i wytwory, rozproszone pośród wielu dziedzin wiedzy, ale w mniejszym czy większym stopniu podlegające jednoczącej władzy liczby. Nie jest rzeczą prostą przebycie do końca i we właściwym porządku wytyczonej w ten sposób drogi, zebranie całej dostępnej człowiekowi wiedzy: „Nikt nie powinien nawet marzyć o poznaniu tych rzeczy, jeżeli nie posiadał najpierw podwójnej umiejętności: nie nauczył się sztuki poprawnego rozumowania i nie zaznajomił się z potęgą liczb (*sine illa quasi duplici scientia bonae disputationis potentiaeque numerorum*)”<sup>66</sup>. Dialektyka – jako umiejętność definiowania i przeprowadzania mądrych podziałów i syntez, albo inaczej: sztuka dowodzenia – a ponadto wiedza o matematycznym fundamencie nauk wchodzących w zakres *quadrivium* to osnowa całego systemu sztuk wyzwolonych i kulturotwórczej aktywności rozumu: „taki jest porządek studiów (*ordo studiorum sapientiae*), które wiodą ku mądrości, i dzięki niemu to człowiek staje się zdolny zrozumieć porządek rzeczy”<sup>67</sup>.

## Encyklopedyści epoki przejściowej

W VI wieku Kasjodor, jeden z ostatnich rzymskich erudytów w epoce cywilizacyjnej zapaści na Zachodzie Europy, gdy *cultura animi* zdawała się odchodzić w zapomnienie, przy-

---

<sup>63</sup> Tamże; polski przekład: s. 215: „A ponieważ to, co ogląda myśl, pozostaje zawsze obecne i jest na pewno nieśmiertelne (liczby zaś należą do tej właśnie kategorii rzeczy), natomiast dźwięki, będące rzeczą zmysłową, odpływają w przeszłość i tyl rozumową fikcją, że Muzy są córkami Jowisza i Memorii. Stąd owa dyscyplina, w której uczestniczą i zmysły, i myśl (*sensus intellectusque particeps*), otrzymała nazwę muzyki”.

<sup>64</sup> Tamże II, 15, 42; polski przekład: s. 215

<sup>65</sup> Tamże. Warto zwrócić uwagę na tę ambiwalentną ocenę wpływu astronomii na ludzkie umysły. Łacińska formuła jest w swej zwięzłości jeszcze bardziej wymowna: *magnum religiosus argumentum, tormentumque curiosus*.

<sup>66</sup> Tamże II, 18, 47 (PL 32, 1017); polski przekład: s. 219.

<sup>67</sup> Tamże; polski przekład: s. 220.

pomniął system siedmiu sztuk wyzwolonych, proponując zarówno ich proste definicje, jak i wielowariantowe klasyfikacje, bardziej szczegółowe podziały i rozbudowane charakterystyki. W dziele poświęconym sztukom i naukom tworzącym ów system (*De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*) Kasjodor, podobnie jak Augustyn, zaczyna analizę od tego, co jawi mu się jako źródło i podstawa pozostałych sztuk wyzwolonych (*litterae liberales*), a zatem od gramatyki<sup>68</sup>. W rozdziale poświęconym jej ukonstytuowaniu (*institutio*) powiada, że gramatyka to „umiejętność pięknego wypowiedzania się” (*peritia pulchre loquendi*), a jej zadaniem jest bezbłędne układanie wypowiedzi zarówno wierszem, jak i prozą (*sine vitio dictionem prosalem metricamque componere*)<sup>69</sup>. Na drugim miejscu traktuje o retoryce, czyli sztuce wymowy (*eloquentia*), działającej poprzez perswazję (*suadendo ac dissuadendo*), cenionej i użytecznej zwłaszcza w życiu publicznym<sup>70</sup>. Jako trzecia dziedzina przynależna do *trivium* analizowana jest dialektyka, zwana też logiką, która przy pomocy nadzwyczaj subtelných i zwięzłych argumentacji, mających z reguły postać sylogizmów, potrafi twierdzenia prawdziwe odróżnić i oddzielić od fałszywych<sup>71</sup>.

Przed przystąpieniem do prezentacji dokonanej przez Kasjodora wstępnej charakterystyki dziedzin budowanych na fundamencie matematyki (*disciplinae mathematicae*) i tworzących *quadrivium*, warto zwrócić uwagę na dwa momenty: po pierwsze, w systemie sztuk wyzwolonych Kasjodor stara się klarownie rozróżnić sztuki (*artes*) i nauki (*disciplinae*). Kluczowe dla tej dystynkcji wydaje się uzasadnienie wyprowadzone z nauczania Platona i Arystotelesa: sztuki dotyczą tego, co przygodne, co może być tak lub inaczej, nauki zaś odnoszą się do tego, co konieczne, co inaczej być nie może<sup>72</sup>. Można to jednak ująć inaczej: pierwsze odwołują się raczej do przyrodzonych zdolności, rozwiniętych poprzez obserwację i ćwiczenie się w pewną zręcznie stosowaną umiejętność (*peritia*). Drugie natomiast mają bardziej teoretyczny, badawczy i argumentacyjny charakter i są przyswajane poprzez nauczanie; dlatego to im właśnie w większym stopniu przysługuje miano wiedzy naukowej (*scientia, disciplina*), to one – z racji powyższych przewag (*propter suam excellentiam*) – mogą być bardziej zasadnie nazwane nauczającymi (*doctrinalia*). O ile jednak Kasjodor nie ma żadnych wątpliwości, że dziedziny tworzące *quadrivium* zasługują na miano nauk, zaś gramatyka i retoryka to raczej sztuki, o tyle przypadek dialektyki jest trudniejszy: jedni ją zaliczają do sztuk, inni do nauk<sup>73</sup>. Skoro argumenty obu stron wydają

<sup>68</sup> Zob. Aurelius Cassiodorus, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, Praefatio (PL 70, 1151): *dicendumque prius est de arte grammatica, quae est videlicet origo et fundamentum liberalium litterarum*.

<sup>69</sup> Por. tamże, cap. 1 (PL 70, 1152).

<sup>70</sup> Por. tamże, praefatio: *Secundo de arte rhetorica, quae propter nitorem ac copiam eloquentiae suae maxime in civilibus quaestionibus necessaria nimis et honorabilis aestimatur*.

<sup>71</sup> Por. tamże: *Tertio de logica, quae dialectica nuncupatur. Haec (...) disputationibus subtilissimis ac brevibus vera sequestrat a falsis*.

<sup>72</sup> Por. tamże, cap. 3 (PL 70, 1203): *Inter artem et disciplinam Plato et Aristoteles, opinabiles magistri saecularium litterarum, hanc differentiam esse voluerunt, dicentes: artem esse habitudinem operatricem contingentium, quae se et aliter habere possunt; disciplina vero est quae de his agit quae aliter evenire non possunt*.

<sup>73</sup> Por. tamże, cap. 2 (PL 70, 1167): *quidam disciplinam, quidam artem appellare maluerunt, dicentes: quando apodicticis, id est probabilibus disputationibus aliquid disserit, disciplina debeat nuncupari; quando vero aliquid verisimile tractat, ut sunt syllogismi sophistici, nomen artis accipiat*.

się równie uprawnione, wobec tego dialektyka wymyka się powyższemu podziałowi i Kasjodor woli jej nie kwalifikować jednoznacznie ani jako sztuki, ani jako nauki.

Drugi wart uwagi moment wiąże się z metaforycznym porównaniem retoryki i dialektyki, zaczerpniętym od Warrona, a być może sięgającym aż do jednego z „ojców założycieli” Stoic, Zenona z Kition. Kasjodor powiada, że obie dziedziny można obrazowo porównać do ręki w różnych położeniach: dialektyka przypominałaby dłoń zaciśniętą w pięść (*pugnus astrictus*), a retoryka – dłoń szeroko otwartą (*palma distensa*). Pierwsza bowiem stara się w niewielu słowach (*verba contrahens*), w sposób zwięzły przeprowadzić rozumowanie i zamknąć je we wniosku (*brevi oratione argumenta concludens*), druga natomiast mnoży słowa (*verba distendens*) i prowadzi swoje rozważania w sposób rozwlekły, obficie wykorzystując zasoby wymowy (*facundiae campos copioso sermone discurrens*)<sup>74</sup>. Tego rodzaju metaforyka ma wyraźnie wartościujący, a nie wyłącznie opisowy charakter: nietrudno dostrzec, iż w oczach Kasjodora (i w zgodzie z tradycją sokratejsko-platońską) dialektyka ma wyższą rangę i większą wartość poznawczą niż retoryka. Taki wniosek potwierdza również uwaga, iż dialektyka jest dziedziną bardziej elitarną, „akademicką”, dostępną i interesującą jedynie dla nielicznych uczonych, zaś retoryka znajduje pole do popisu pośród tłumów zgromadzonych na rynku<sup>75</sup>.

Cztery nauki stanowiące *quadrivium* Kasjodor traktuje jako szczegółowe aspekty jednej ogólnej wiedzy, czyli matematyki. Wszystkie – arytmetyka, geometria, muzyka i astronomia – ufundowane są właśnie na tej nauce, badającej ilościowy wymiar rzeczy w oderwaniu od materii i przypadłości (*scientia doctrinalis quae abstractam considerat quantitatem*). Arytmetyka to w najprostszym ujęciu nauka o policzalnej wielkości samej w sobie (*disciplina quantitatis numerabilis secundum se*). Muzyka również traktuje o liczbach, ale nie samych w sobie, lecz w relacji, tzn. odnoszących się do tego, co napotykaemy w świecie dźwięków (*de numeris loquitur qui ad aliquid sunt his qui inveniuntur in sonis*). Geometria jest nauką o wielkościach nieruchomych i o formach (*disciplina magnitudinis immobilis; descriptio contemplativa formarum*). Astronomia wreszcie bada bieg ciał niebieskich i położenia gwiazd względem siebie nawzajem i względem ziemi (*disciplina cursus coelestium siderum, quae ... habitudines stellarum circa se et circa terram indagabili ratione percurrit*). Spośród tych czterech nauk za podstawową (*fons et mater, prima omnium*) może uchodzić nauka o liczbie jako takiej, a zatem arytmetyka: potrzebują jej wszystkie pozostałe dziedziny *quadrivium*, bo bez niej ani proporcje muzyczne, ani figury geometryczne (opisywane liczbowo, tj. jako wielokąty czy wieloboki), ani badane przez astronomię położenia i ruchy ciał niebieskich nie mogłyby być należycie wyjaśnione<sup>76</sup>.

Jednak wyżej przedstawiony system sztuk i nauk wyzwolonych nie wyczerpuje całego zakresu ludzkiej wiedzy, nie zawiera w sobie całej kultury rozumianej jako „uprawa ducha”. Zgodnie z Cyncerem, *cultura animi* to przede wszystkim filozofia. I rzeczywiście, właśnie filozofię Kasjodor traktuje jako nadrzędną względem wszystkich sztuk i nauk: jest

<sup>74</sup> Zob. tamże, cap.3 (PL 70, 1168).

<sup>75</sup> Por. tamże: *illa* (dialectica) *ad scholas nonnunquam venit, ista* (rhetorica) *iugiter procedit in forum; illa requirit rarissimos studiosos, haec frequentes populos.*

<sup>76</sup> Por. tamże, cap. 3 (PL 70, 1203) i cap. 4 (PL 70, 1204).

sztuką nad sztukami i nauką nad naukami (*ars artium et disciplina disciplinarum*). Pierwszym uzasadnieniem dla tej wyróżnionej pozycji filozofii ma być włączenie w jej struktury przynajmniej części systemu sztuk i nauk wyzwolonych. Dzieląc mianowicie filozofię po arystotelesowsku najpierw na teoretyczną (*inspectiva*) i praktyczną (*actualis*), a filozofię teoretyczną z kolei na fizykę (*naturalis*), teologikę (*divina*) i matematykę (*doctrinalis*), w ramy tej ostatniej Kasjodor wpisuje dziedziny składające się na *quadrivium*<sup>77</sup>. Ważniejsze jest jednak przywołanie pośród możliwych definicji filozofii także tych, które jednoznacznie wskazują na to, iż w swoim ostatecznym ukierunkowaniu transcenduje ona i naturę, i kulturę. Jak widzieliśmy, w dialogu *O porządku św. Augustyn* kontemplację spraw boskich czynił ostatecznym i nadrzędnym celem kulturotwórczej aktywności rozumu, konstytuującej cały system sztuk wyzwolonych. W innym tekście całą dziedzinę ludzkiej kultury (*ars*) potraktował jako pewien etap w rozwoju duszy wznoszącej się ku Bogu<sup>78</sup>. Podobnie Kasjodor najpierw przypomina starożytną definicję, głoszącą, iż filozofia jest wiedzą o sprawach boskich i ludzkich w tym zakresie, w jakim jest to człowiekowi dostępne (*philosophia est divinarum humanarumque rerum, inquantum homini possibile est, probabilis scientia*), a później dodaje jeszcze i to, że filozofia to nic innego jak upodobnianie się do Boga w takim stopniu, w jakim jest to dla człowieka możliwe (*philosophia est assimilari Deo secundum quod possibile est homini*)<sup>79</sup>. Wydaje się, że tak nakreślone zadanie filozofii przesądza o jej wyróżnionej pozycji względem innych dziedzin wiedzy, w tym siedmiu sztuk i nauk wyzwolonych.

Na przełomie VI i VII wieku Izydor z Sewilli – ówczesny „encyklopedysta”, kronikarz stanu wiedzy tamtej epoki – w swoich *Etymologiach* powtórzył podaną tu klasyfikację i charakterystykę siedmiu sztuk wyzwolonych<sup>80</sup>. Za nim i Kasjodorem (od którego sformułowań tekst Izydora tylko nieznacznie odbiega) tę wyliczankę będą powtarzali – w różnych wariantach, w identycznych lub zmodyfikowanych wersjach – tak najwybitniejsi, jak drugorzędni myśliciele dojrzałego średniowiecza. Sam Izydor proponuje zresztą także inną klasyfikacyjną kombinację, łączącą system sztuk wyzwolonych z podziałem filozofii wedle kryteriów stoickich (logika, fizyka, etyka). W tej alternatywnej klasyfikacji ludzkiej wiedzy *quadrivium* zostaje włączone do fizyki czy też filozofii przyrody (*philosophia natura-*

<sup>77</sup> Por. tamże, cap. 3 (PL 70, 1168).

<sup>78</sup> Zob. Augustinus, *De quantitate animae*, 33, 72 (PL 32, 1074–1075); polski przekład: św. Augustyn, *O wielkości duszy*, tłum. D. Turkowska, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1953, s. 182. Termin *ars* Augustyn rozumie tu bardzo szeroko: obejmuje on cywilizacyjne wynalazki, instytucje, narzędzia międzyludzkiej komunikacji (język), umiejętności teoretyczne i praktyczne oraz ich wytwory (nauki i teorie naukowe, sztuki i rzemiosła i ich dzieła, etc.)

<sup>79</sup> Zob. Aurelius Cassiodorus, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, cap. 3 (PL 70, 1167).

<sup>80</sup> Zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* I, cap. 2 (PL 82, 73–74): *Disciplinae liberalium artium septem sunt. Prima, grammatica, id est loquendi peritia. Secunda, rhetorica, quae (...) maxime in civilibus quaestionibus necessaria existimatur. Tertia, dialectica (...) quae disputationibus subtilissimis vera secernit a falsis. Quarta, arithmetica, quae continet numerorum causas et divisiones. Quinta, musica, quae in carminibus cantibusque consistit. Sexta, geometria, quae mensuras dimensionesque complectitur. Septima, astronomia, quae continet legem astrorum.*



lis), natomiast przynajmniej dwa elementy *trivium* (bez gramatyki) traktowane są jako szczegółowe postaci logiki (*philosophia rationalis*)<sup>81</sup>.

### **Didascalicon – Wielka Encyklopedia XII wieku**

W XII wieku nieco inaczej całą dziedzinę ludzkiej kultury próbuje uporządkować Hugon ze św. Wiktora. Do wywodzących się od Arystotelesa (i powtórzonych przez Kasjodora i Izydora z Sewilli) kryteriów odróżniania sztuk od nauk (te pierwsze zajmują się tym, co tylko prawdopodobne i domniemane, co może być tak lub inaczej; te drugie poprzez rozumowanie dążą do wiedzy pewnej i badają rzeczy, które nie mogą być inaczej niż są), Hugon dodaje i to, że sztuka jest w pewnym sensie praktyczna i ekstrawertywna, mianowicie jest zorientowaną na zewnątrz aktywnością polegającą na przekształcaniu materii; natomiast nauka jest niejako „wewnątrzpodmiotowa”, to znaczy jest aktywnością teoretyczną i czysto umysłową. W jego rozumieniu „można mówić o sztuce, kiedy ma za przedmiot materię i wyraża się przez pracę (*fit in subiecta materia et explicatur per operationem*), jak na przykład architektura; można mówić o nauce, kiedy polega ona na spekulacji i wyraża się jedynie poprzez rozumowanie (*in speculatione consistit et per solam explicatur ratiocinationem*), jak na przykład logika”<sup>82</sup>.

To fundamentalne rozróżnienie po części tylko przekłada się na całościową klasyfikację dziedzin ludzkiej wiedzy: „Są cztery dziedziny wiedzy, które zawierają wszystkie pozostałe nauki, a mianowicie teoria, czyli badanie prawdy; praktyka, rozważająca postępowanie ludzi; mechanika, która zarządza zajęciami naszego życia; i logika, dostarczająca wiedzy o prawidłowym mówieniu jasnym dowodzeniu”<sup>83</sup>. O ile teoria (teologia, fizyka, matematyka; ta ostatnia równoważna *quadrivium*) jednoznacznie spełnia kryteria nauki, a obejmująca siedem praktycznych umiejętności mechanika zdecydowanie odpowiada charakterystyce sztuki, o tyle nie jest tak jasny ani status logiki, czyli nauki o słowie (*sermotionalis scientia*), tożsamej z *trivium*, ani status praktyki (etyka, ekonomia, polityka). Te cztery tak różne dziedziny w innym miejscu swego dzieła Hugon traktuje jako części jednej filozofii, która tym samym obejmowałaby całe uniwersum ludzkiej wiedzy, łącznie z umiejętnościami czy rzemiosłami mechaniki<sup>84</sup>. Wszystkie sztuki i nauki

---

<sup>81</sup> Por. tamże, II, 24 (PL 82, 141): *Physicam (...) postmodum Plato in quatuor definitiones distribuit, id est arithmetiam, geometriam, musicam et astronomiam. (...) Logicam quae rationalis vocatur, Plato (...) perscrutatus est, dividens eam in dialecticam et rhetoricam.*

<sup>82</sup> Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon (Eruditio didascalica)* II, 1 (PL 176, 751 – 752); polski przekład: Hugon ze świętego Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tłum. M. Frankowska-Terlecka, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, red. M. Frankowska-Terlecka, Warszawa 2006, s. 294.

<sup>83</sup> Tamże, I, 11 (PL 176, 750); polski przekład: s. 293. Podobnie: III, 14 (PL 176, 809): *Quatuor igitur sunt principales scientiae, a quibus omnes aliae descendunt: theoretica, practica, mechanica, logica.*

<sup>84</sup> Por. tamże, II, 1 (PL 176, 752); polski przekład: s. 295: „Filozofia dzieli się na teorię, praktykę, mechanikę i logikę; te cztery dziedziny zawierają całą wiedzę. Filozofię teoretyczną możemy nazwać spekulatywną, praktyczną – aktywną, czyli etyczną, to znaczy moralną, dlatego, że obyczajnie polegają na dobrych czynach; mechanikę – filozofią naśladowczą (*adulterina*), dotyczy bowiem ludzkiej pracy (*circa humana opera versatur*); logikę – nauką o słowie, ponieważ zajmuje się słowami”. Warto zwrócić uwagę, że w polskim przekładzie nieco eufemistycznie potraktowano charakterystykę mechaniki: sens terminu „mechanika” Hugon próbuje wyjaśnić etymologicznie, odwołując się do dość wątpliwego skojarzenia tego słowa z brzmiącym podobnie czasownikiem „*moechari*” – „cudzożyć”. Umiejętności czy sztuki

zmierzają bowiem do jednego celu – właśnie do filozofii (*omnes artes ad unum philosophiae tendant terminum*), choć zmierzają do niej odmiennymi drogami i różnią się między sobą swoimi specyficznymi przedmiotami i metodami pracy (*singulae suas proprias quasdam considerationes habent*)<sup>85</sup>. Są zresztą odpowiedziami na różne wyzwania: teoria powstała ze względu na mądrość, która ma być remedium na niewiedzę człowieka, praktyka – ze względu na cnoty jako remedium na jego wady, mechanika – ze względu na środki konieczne do życia, stanowiące remedium na jego niedostatki i słabości; jako ostatnia powstała logika – ze względu na wymowę jako odpowiedź na jego potrzebę formułowania myśli i komunikowania się z innymi<sup>86</sup>. Skoro jednak wspomniane cztery dziedziny są częściami filozofii, to w jej obrębie, w porządku filozoficznych studiów, winna być zachowana inna sekwencja: to właśnie logika (równoznaczna z *trivium*) winna być studiowana jako pierwsza i niezbędna dla trzech pozostałych, choć wynaleziona została jako ostatnia (*inventione ultima, prima debet esse in doctrina*) i tamte poprzedziły ją w praktyce życiowej (*usu*)<sup>87</sup>. W każdym razie *artes liberales* są przygotowaniem i wprowadzeniem do filozofii, to znaczy dla ludzkiego umysłu są najlepszymi środkami i poręcznymi narzędziami do osiągnięcia pełnej znajomości filozoficznej prawdy<sup>88</sup>. W nich filozofia znajduje swoje tworzywo i oparcie, dzięki nim może przeprowadzać swoje rozumowania, może skutecznie wyjaśniać i definiować. Filozofia obejmującą w powyższym sensie sztuki wyzwolone i w tym przypadku jawi się zatem jako całościowa „uprawa ducha” – *cultura animi*.

Charakteryzując umiejętności składające się na mechanikę – od tkactwa i wytwarzania broni do medycyny i wiedzy o teatrze czy może raczej umiejętności inscenizacyjnej (*theatrica*)<sup>89</sup> – Hugon wyciąga ciekawe wnioski z ich porównania ze sztukami wyzwolonymi. Dostrzega mianowicie między nimi pewną strukturalną analogię; trzy spośród sztuk mechanicznych zorientowane są na to, co jest zewnętrzną stroną ludzkiego bycia, jak *trivium* w obrębie sztuk wyzwolonych (każda z jego dziedzin związana jest z

mechaniczne miałyby być *adulterinae*, czyli „cudzołozne” (w cytowanym przekładzie: „naśladowcze”), bo kierują się ku czemuś zewnętrznemu względem podmiotu, ku obcej mu materii, której przetworzeniem są ich wytwory, artefakty (*humana opera*).

<sup>85</sup> Por. tamże, II, 17 (PL 176, 757 – 758); polski przekład: s. 305.

<sup>86</sup> Por tamże, VI, 14 (PL 176, 809): *Sapientia contra ignorantiam, virtus contra vitium, necessitas contra infirmitatem (...); et propter haec tria remedia inventa est omnis ars et omnis disciplina. Propter sapientiam inventa est theoretica, propter virtutem inventa est practica, propter necessitatem inventa est mechanica. Istae tres usu primae fuerunt, sed postea propter eloquentiam inventa est logica.*

<sup>87</sup> Por. tamże, PL 176, 809–810: *In his quatuor partibus philosophiae talis ordo in doctrina servari debet, ut prima ponatur logica, secunda ethica, tertia theoretica, quarta mechanica.* Wyraźnie widać, że chodzi tu o porządek dydaktyczny, a nie „godnościowy”. Co prawda, mechanika jest w tym porządku na pozycji ostatniej nie tylko dlatego, że jest całkowicie zależna od wyników innych nauk (*per se omni modo inefficax est*), ale także dlatego, że jest po prostu dziedziną poślednią, „służebną”. Jednak znajdująca się tu na przedostatniej pozycji teoria (obejmująca wszak i teologię) jest w hierarchii ważności czy też godności nauką najwyższą.

<sup>88</sup> Zob. tamże, III, 3 (PL 176, 768): *Sunt enim quasi optima quaedam instrumenta et rudimenta quibus via paratur animo ad plenam philosophicae veritatis notitiam.*

<sup>89</sup> Zgodnie z podaną przez Hugona charakterystyką, owa *theatrica* czy też *scientia ludorum* to raczej umiejętność organizowania i wystawiania widowisk (stąd jej miejsce w obrębie mechaniki), a nie odpowiednik współczesnej teatrologii. Por. tamże II, 27 (PL 176, 762–763); polski przekład: s. 313–314.

myślą uzewnętrzną w postaci słowa), cztery natomiast zorientowane są na pewne funkcje wewnętrzne, jak *quadrivium*, którego dyscypliny badają treści pojęć w samym umyśle. Mimo owej strukturalnej analogiczności sztuki mechaniczne zdają się być na antypodach sztuk wyzwolonych. Z jednej strony siedem sztuk mechanicznych to tylko – mówiąc metaforycznie – siedem „służących” (*septem ancillae*), siedem podporządkowanych, instrumentalnie wykorzystywanych umiejętności wytwórczych. Z drugiej strony „inne siedem nauk zwie się wolnymi (*septem liberales*) albo dlatego, że wymagają wolnego, to znaczy swobodnego i biegłego umysłu, ponieważ dogłębnie rozważają przyczyny rzeczy, bądź dlatego, że w starożytności studiowali je jedynie wolni, to znaczy szlachetnie urodzeni, podczas gdy ludzie prości i niskiego pochodzenia zdobywali biegłość w sztukach mechanicznych”<sup>90</sup>. Niezależnie od tego, czy sztuki wyzwolone zawdzięczają swoją nazwę intelektualnej sprawności, czy społecznemu statusowi tych, którzy je uprawiają, w opinii Hugona mają zdecydowanie wyższą rangę niż zależne od nich umiejętności mechaniczne. Nie są jednak aż tak wyzwolone, by były całkowicie autonomiczne: nie tylko wchodzą w zakres uniwersalnej wiedzy, jaką jest filozofia, obejmująca całe uniwersum kultury, ale ponadto podporządkowane są dosłownej (*trivium*) bądź alegorycznej (*quadrivium*) wykładni Pisma świętego i jako mądrość niższa winny prowadzić do mądrości wyższej; innymi słowy, winny służyć teologii (*divina scientia*)<sup>91</sup>. Pod tym względem niewiele się zmieniło przez całe tysiąclecie i myśl Hugona nie odbiega specjalnie od poglądów Klemensa Aleksandryjskiego i św. Augustyna. I choć w XIII i XIV wieku *artista* – wykładowcy uniwersyteckich wydziałów sztuk wyzwolonych – wyraźnie zabiegali o emancypację swojej dziedziny w stosunku do teologii, to jednak ta emancypacyjna tendencja napotkała wyraźny opór ze strony tych, którzy – jak św. Bonawentura – wciąż byli przekonani, iż z natury hierarchiczna struktura ludzkiej wiedzy usprawiedliwia postulat „sprowadzenia sztuk i nauk do teologii”<sup>92</sup>.

Sztuki i nauki wyzwolone stanowią znaczną część tego, co w średniowieczu – za Ciceronem – określane jest jako „uprawa ducha”, a zatem konstytuują w dużym stopniu kulturowy wymiar swojej epoki. Jednak Hugon przytomnie zauważa, iż nie pojawiają się one znikąd ani nie są izolowanymi, efemerycznymi zjawiskami pozbawionymi odniesień do życiowych doświadczeń. Ludzie nie czekali przecież na gramatykę jako skodyfikowaną wiedzę, by posługiwać się mową i komunikować się ze sobą, ani też nie czekali na „akademicką” matematykę, by liczyć. Dotyczy to wszystkich sztuk wyzwolonych, których genezy należy upatrywać w uprzedniej i zwyczajem utrwalonej praktyce życiowej (*usus*). Dlatego znakomity wiktoryn konstatuje, iż „zanim powstała gramatyka – ludzie i pisali, i mówili; zanim powstała dialektyka – dzięki rozumowi (*ratiocinando*) odróżniali prawdę

---

<sup>90</sup> Tamże, II, 20 (PL 176, 760); polski przekład: s. 309.

<sup>91</sup> Por. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei*, Prologus, cap.6 (PL 176, 185): *omnes artes naturales divinae scientiae famulantur, et interior sapientia recte ordinata ad superiorem conducit*.

<sup>92</sup> Jeden z tekstów Bonawentury nosi nawet stosowny tytuł: *De reductione artium ad theologiam*. W ostatnim rozdziale tego tekstu (cap.26) znaleźć można tezę doskonale współbrzmiającą ze stanowiskiem Hugona: *omnes cognitiones famulantur theologiae; et ideo ipsa assumit exempla et utitur vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis*.

od fałszu; zanim powstała retoryka – zajmowano się prawem cywilnym; przed arytmetyką umiano liczyć; przed muzyką – śpiewano; przed geometrią – wymierzano pola; przed powstaniem astronomii oznaczano czas podług biegu gwiazd<sup>93</sup>. Wszystkie nauki wywodzą się zatem z doświadczeń życiowych i do nich się zwrotnie odnoszą, ale zarazem transcendują i przenoszą na inny poziom praktykę życiową, choćby przez to, iż ją zgodnie z właściwymi sobie regułami i metodami korygują, porządkują i przekształcają. W ujęciu Hugona wygląda to tak: „Wszystkie bowiem nauki, zanim stały się przedmiotem sztuki, były przedmiotem użytku (*prius erant in usu quam in arte*). Ale kiedy ludzie później rozważyli, że użytek może być przekształcony w sztukę, i to, co było dotąd zmienne i samowolne, może zostać ujarzmione przez reguły i zasady, zaczęli (...) tworzyć sztukę ze zwyczajów (*consuetudinem in artem reducere*) [...] – poprawiając to, co było złe, dodając, czego brakowało, ujmując niepotrzebny nadmiar, a następnie określając szczegółowe, stałe reguły i przepisy. Taki był początek wszystkich nauk (...). Potem jednak powstały nauki i prześcignęły doświadczenie (*usu tamen meliores sunt*), chociaż od niego (*ab usu*) wzięły swój początek<sup>94</sup>. Uogólniając, można stwierdzić, iż według XII-wiecznego wiktoryna kultura niejako organicznie wyrasta z życia ludzkiej wspólnoty, z wolna konstytuuje się dzięki praktykowaniu kulturotwórczych zachowań i czynności utrwalonych w życiu codziennym, staje się jednak czymś więcej niż one – nową i wyższą jakością, rozbudowanym racjonalnym systemem sztuk i nauk, nadrzędnym względem wspomnianych przygodnych praktyk i nawyków.

### **Eneasz i sztuki wyzwolone**

W niebanalnym kontekście pojawia się wątek sztuk wyzwolonych w pochodzącym z XII wieku anonimowym komentarzu do *Eneidy* Wergilego, przypisywanym Bernardowi z Tours, znanemu również jako Bernard Silvestris. Autor komentarza uznaje Wergilego nie tylko za poetę, ale i filozofa, który nauczał mądrości, choć nie porzucił poetyckiej fikcji (*veritatem philosophiae docuit et ficmentum poeticum non praetermisit*)<sup>95</sup>. Dlatego poetyckim obrazom i metaforom z *Eneidy* nadaje dość swobodną, alegoryczną wykładnię (*expositio*), by można je było potraktować jako zawoalowane nauczanie mądrości. W takiej wykładni jeden z fragmentów VI księgi dzieła Wergilego staje się czymś więcej niż tylko opowieścią o tym, jak po śmierci jednego z żeglarzy ster okrętu przejmuje Eneasz i prowadząc całą flotyllę przybija do brzegu w okolicach Cumae, w pobliżu gaju poświęconego Dianie i jej świątyni z połączanym dachem. Dla anonimowego komentatora oznacza to bowiem, iż oto rozum – wewnętrzny ster w człowieku (*gubernaculum*) – przejął władzę nad błakającą się dotąd wołą, powstrzymując ją od jednych rzeczy, a do innych

<sup>93</sup> Tenże, *Didascalicon (Eruditio didascalica)*, I, 11 (PL 176, 750); polski przekład: s. 293.

<sup>94</sup> Tamże; polski przekład: s. 292–293.

<sup>95</sup> Zob. *Commentum quod dicitur Bernardi Silvestri super sex libros Eneidos Virgilii*, [w:] J.W. Jones, E. F. Jones (ed.) *The Commentary on the first six books of the Aeneid of Vergil, commonly attributed to Bernardus Silvestris*, London 1977, s. 1. Jednoznacznie stwierdza się tam również: *in hoc opere et poeta et philosophus perhibetur esse Virgilius* (wszystkie cytaty podane są zgodnie z zapisem wskazanej edycji tekstu źródłowego).

nakłaniając. Eneasza przybijający do brzegu w okolicach gaju Diany, noszącej również miano Trivia, symbolizuje sterujący człowiekiem rozum, który nakłania wolę do poświęcenia się studiowaniu wymowy (*appellit classem nemori Trivie, id est applicat studiis eloquentie voluntatem*)<sup>96</sup>. Wymowa bowiem to wiedza i sztuka kształtująca w człowieku umiejętność poprawnego wypowiadania się na temat rzeczy przez niego poznanych (*scientia formans suum lectorem ad congruam agnitorum prolationem*). Symbolizuje zaś ją Diana czyli Trivia, ponieważ do tak rozumianej wymowy dochodzi się trzema drogami, to jest za pośrednictwem trzech sztuk<sup>97</sup>. Gaj poświęcony bogini symbolizuje właśnie owe trzy sztuki bądź księgi, w których się je wykłada<sup>98</sup>. I tak oto przygody Eneasza ze starożytnej epepei doprowadzają nas do średniowiecznego *trivium*. We wspomnianym komentarzu każda z dziedzin *trivium* jest bowiem opisywana jako pewien moment w konstituowaniu się wymowy: gramatyka jest jej początkiem (*initium*), dialektyka jest jej rozwinięciem (*provectus*), a retoryka – dopełnieniem (*perfectio*)<sup>99</sup>. Pierwsza uczy w ogóle poprawnie mówić (*loqui absque soloecismo et barbarismo*), druga uczy dowodzić czegoś lub coś obalać (*aliquid probare vel improbare*), trzecia wreszcie uczy przekonywać do czegoś lub od czegoś odstręczać (*persuadere vel dissuadere*)<sup>100</sup>. Autor komentarza podkreśla, iż ostatnia z wymienionych dziedzin – retoryka – jest umiejętnością potrzebną i dopełniającą dwie pozostałe, jako że nawet jeśli dzięki gramatyce i jej regułom poprawnego mówienia rozumiemy, co się mówi, a dzięki dialektyce i jej wnioskowaniom zyskujemy pewność co do wypowiedzianych treści, to mimo wszystko możemy nie chcieć ich zaakceptować; sztuka perswazji jest konieczna, by taką postawę zmienić.

W komentarzu do *Eneidy* również połączane dachy świątyni Diany zyskują alegoryczną wykładnię, wiążącą ten poetycki obraz z systemem sztuk wyzwolonych. Otóż złoto symbolizuje filozofię, ta zaś zawiera się w czterech naukach tworzących *quadrivium*, łącznie symbolizowanych przez owe połączane dachy<sup>101</sup>. Nauki składające się na *quadrivium* oświetlają bowiem swoim blaskiem – niczym złoto – „oko umysłu”, którego spojrzenie uprzednio było zmaćcone danymi wywodzącymi się ze zmysłów ciała<sup>102</sup>. Obejmująca te nauki filozofia przyrównywana tu jest również do słońca – najjaśniejszego ze światła niebieskich. Jaśniejsza jest niż przyrównywana do światła księżyca wymowa (*trivium*), choć ta z kolei jaśniejsza jest niż poezja (symbolizowana przez światło gwiazdy) i sztuki mechaniczne<sup>103</sup>. Nie rozwijając dalej tej metafory, autor komentarza konkluduje, iż

<sup>96</sup> Tamże, lib. VI, s. 31.

<sup>97</sup> Por. tamże: *Hec autem Trivia dicitur quia tribus viis, id est tribus artibus, ad eam incedimus.*

<sup>98</sup> Por. tamże: *Nemora eius in quibus colitur sunt ille artes vel libri in quibus hec scientia docetur.*

<sup>99</sup> Por. tamże.

<sup>100</sup> Por. tamże.

<sup>101</sup> Zob. tamże: *Aurea vero tecta sunt quattuor artes matheseos in quibus philosophia continetur que per aurum intelligitur.*

<sup>102</sup> Por. tamże, s. 38: *Hee namque artes mentis oculum corporeis sensibus turbatum rursus illuminant.*

<sup>103</sup> Por. tamże, s. 33–34: *Per hanc (stellam) ergo accipe poesim, que ad comparisonem mechanice clara est (...). Clarior est eloquentia poesi, clarissima philosophia. Ita ergo in hoc libro per illam stellam claram intellige poesim claram, per lunam clariorem eloquentiam clariorem, per Phoebum clarissimum*

to właśnie w siedmiu sztukach i naukach wyzwolonych zakotwiczony jest (a raczej do nich kolejno, jak do portu, „zawija”) alegoryczny „okręt Eneasza”, to znaczy woła już nie zbłąkana, lecz sterowana przez rozum i stopniowo, przez kolejne etapy kulturowej formacji, prowadzona do właściwego celu<sup>104</sup>.

### Św. Bonawentura: nauki i sztuki jako iluminacje

W XIII wieku Jan Fidanza, bardziej znany pod zakonnym imieniem Bonawentura, na wzór Hugona ze św. Wiktora podjął zamysł prezentacji i objaśnienia różnorodnych ludzkich sztuk i nauk, całego spectrum ludzkiej kultury, jako pewnego całościowego i uporządkowanego systemu, wywiedzionego z jednego źródła, zorganizowanego wokół jednej myśli przewodniej, jednego sensu, i ukierunkowanego na jeden cel. Ten systematyzujący i syntezyzujący charakter przedsięwzięcia Bonawentury, a przy tym także jego najgłębszy sens, najlepiej bodaj oddaje tytuł jednego z jego tekstów: *O sprowadzeniu sztuk do teologii*. Choć po części Bonawentura zupełnie jawnie korzysta z ustaleń Hugona, zawartych w *Didascaliconie* (na przykład w zakresie typologii i charakterystyki sztuk mechanicznych), to jednak jego propozycja jest w swej istocie wysoce oryginalną próbą zastosowania neoplatońskiej metaforyki światła do systematyzacji sztuk i nauk. Każda dziedzina wiedzy, każda umiejętność będzie traktowana jako szczegółowa realizacja pewnego typu oświecenia, które odpowiada jednemu ze światel wpływających na człowieka, a wywodzących się ostatecznie z jednego jedyne go światła nadprzyrodzonego i do jego poznania prowadzących. Tę myśl przewodnią swego dzieła, sygnalizującą również sens i kierunek postulowanej „redukcji” sztuk i nauk, sam Bonawentura formułuje tak: „A ponieważ wszystkie owe iluminacje biorą początek od jednego światła, to wszystkie owe poznania są podporządkowane poznaniu Pisma świętego, w nim się zawierają oraz doskonałą i za jego pośrednictwem prowadzą do wiecznej iluminacji. (...) iluminacja odnosi się do Boga; od Niego czerpie też początek. Dzięki temu zataczamy tu pełne koło, wypełnia się sześć iluminacji, a zarazem powołanie człowieka”<sup>105</sup>. Wszelka ludzka wiedza, cała ludzka kultura jest zatem iluminacją: jedną u źródła, wielokrotnioną w swych doczesnych przejawach, ponownie zebraną w jedno u celu.

---

*philosophiam clarissimam*. Na marginesie warto dodać, iż sztuki mechaniczne (*mechania*) autor komentarza do *Eneidy* – dokładnie tak jak Hugon ze św. Wiktora – dzieli na siedem szczegółowych umiejętności praktycznych, które przeciwstawia naukom filozoficznym (*artes philosophice*). O ile te ostatnie są zacie czy też szlachetne (*honeste*), o tyle umiejętności mechaniczne – znowu dokładnie tak jak u Hugona ze św. Wiktora – na mocy domniemanego etymologicznego znaczenia ich nazwy są nieco podejrzane, „cudzołożne” (*adulterine*).

<sup>104</sup> Por. tamże, s. 31: *His navis Enee apellitur, id est voluntas Enee applicatur, et prius grammaticae, deinde in ordine aliis*.

<sup>105</sup> Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*, 7: *Et sicut omnes illae ab una luce habebant originem, sic omnes istae cognitiones ad cognitionem sacrae Scripturae ordinantur, in ea clauduntur et in illa perficiuntur, et mediante illa ad aeternam illuminationem ordinantur. (...) illuminatio refertur in Deum, unde habuit ortum. Et ideo completus est circulus, completus est senarius, et propterea status*. Polski przekład: Bonawentura, *O sprowadzeniu sztuk do teologii*, tłum. M. Olszewski, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia...*, s. 129–130.

Jedno jedyne nadprzyrodzone światło w rzeczywistości czasoprzestrzennej udziela się ludziom na wiele sposobów. Bonawentura widzi cztery takie typy światła: światło zewnętrzne (*lumen exterius*), czyli światło sztuki mechanicznej, światło niższe (*lumen inferius*), czyli światło poznania zmysłowego, światło wewnętrzne (*lumen interius*), czyli światło poznania filozoficznego, i wreszcie światło wyższe (*lumen superius*), czyli światło łaski i Pisma świętego<sup>106</sup>. Jedno z tych światła – światło poznania filozoficznego – występuje w trzech bardziej szczegółowych postaciach: jako światło rozumowe, naturalne i moralne (*triplicatur in rationalem, naturalem et moralem*). Każde z nich „oświeca” i pozwala poznać inny zakres prawdy: prawdę wypowiedzi (*veritas sermonum*), prawdę samych rzeczy (*veritas rerum*), prawdę obyczajów (*veritas morum*); stąd rezultatem tych odrębnych „oświeceń” są inne formy wiedzy, inne nauki<sup>107</sup>. Ze względu na to dodatkowe rozszczepienie światła poznania filozoficznego Bonawentura mówi o sześciu w sumie iluminacjach (*senarius*), uwzględniając również światło filozofii rozumowej, światło filozofii naturalnej i światło filozofii moralnej.

Nie jest oczywiste, czy w systemie sztuk i nauk zbudowanym na sześciu oświeceniu jest miejsce na siedem sztuk wyzwolonych. Bonawentura wprost wymienia dziedziny składające się na *trivium* jako równoważne filozofii rozumowej (*philosophia rationalis*), a więc wyprowadzone z właściwego jej światła, przy czym dyscyplinę nazywaną zwykle dialektyką określa jako logikę: „Skoro więc myśli można wyrażać w mowie na trzy sposoby, tak mianowicie, by rozumieć pojęcia własnego umysłu lub by wznosić się wyżej do sądenia, lub też by skłaniać się do miłości albo nienawiści, to filozofia rozumowa, czyli dotycząca wypowiedzi (*sermocinalis*), dzieli się na trzy części: gramatykę, logikę i retorykę. Pierwsza z nich służy do wyrażania (*ad exprimendum*), druga do uczenia (*ad docendum*), trzecia do nakłaniania (*ad movendum*)”<sup>108</sup>. Oświecony światłem filozofii rozumowej ludzki umysł może być zatem ujmowany na gruncie gramatyki jako w słowie pojmujący treść własnego myślenia (*ratio apprehensiva*). Na gruncie logiki ten sam umysł ujmowany jest jako formułujący sądy (*ratio iudicativa*), zaś na gruncie retoryki jako nakłaniający do przyjęcia pewnych przekonań (*ratio motiva*). Wszystko to mieści się w ogólnym iluminacyjnym schemacie, wywodzącym każdą wiedzę ze światła. Natomiast Bonawentura nie wspomina *explicite* o tych naukach wyzwolonych, które tworzą *quadrivium*. Co najwyżej można sformułować przypuszczenie, iż w jego oczach, tak jak w opinii niektórych średniowiecznych myślicieli, jedna z dziedzin składających się na filozofię naturalną (wedle terminologii z *Metafizyki* Arystotelesa byłaby to raczej filozofia teoretyczna), a mianowicie matematyka, badająca zasady formalne wyabstrahowane przez umysł<sup>109</sup>, może być traktowana jako równoważna *quadrivium*. W takim przypadku arytmetyka, geometria, muzyka i astronomia – jako wywodzące się ze światła filozofii naturalnej – również mogłyby uchodzić za włączone w zbiór tych nauk, które są iluminacjami.

<sup>106</sup> Por. tamże, 1; polski przekład: s. 125.

<sup>107</sup> Por. tamże, 4; polski przekład: s. 127.

<sup>108</sup> Tamże; polski przekład: s. 128.

<sup>109</sup> Por. tamże.

Interesujące są uwagi Bonawentury dotyczące tych dziedzin, które są oświecone najskromniejszym ze światel – zewnętrznym światłem sztuki mechanicznej. Siedmiu umiejętnościom mechanicznym, traktowanym jako służebne (*serviles*) i gorsze niż poznanie filozoficzne, przypisuje się dość jasno określone funkcje: mają one człowiekowi przynosić ulgę i wytchnienie (*ad solatium*) bądź służyć jego wygodzie (*ad commodum*), usuwać smutek bądź zaspokajać potrzeby (*ad excludendam tristitiam aut indigentiam*), albo – zgodnie z sentencją Horacego – bawić i dawać przyjemność (*delectare*) lub pomagać (*prodesse*)<sup>110</sup>. Bonawentura uwzględnia zatem nie tylko czysto użyteczny, pragmatyczny, „cywilizacyjny” aspekt sztuk mechanicznych, ale także ludyczny wymiar kultury, który w epoce propagowania ascetycznego ideału zakonnego bywał traktowany podejrzliwie. Wiąże się on przede wszystkim ze sztuką teatralną (*theatrica*), innymi słowy: sztuką widowisk (*ars ludorum*), obejmującą rozmaite zachowania ludyczne, rozmaite sposoby bawienia się (*modi ludendi*): pieśni, grę na instrumentach (nietożsamą z „uczoną”, zmatematyzowaną muzyką, stanowiącą część *quadrivium*), przedstawianie fikcyjnych fabuł (*figmenta*), taniec i pantomimę (*gesticulationes corporis*)<sup>111</sup>. Wszystkie te umiejętności ukierunkowane są bezpośrednio na to, by człowiekowi przynosić ulgę i wytchnienie (*ad solatium*), radość i przyjemność (*ad delectationem*). Ich ambicje nie są więc nazbyt wyśrubowane, a ich ciężar gatunkowy nie jest z tych największych, skoro ostatecznie chodzi tu o zabawę. A jednak Bonawentura włącza tak scharakteryzowaną sztukę teatralną (wraz z innymi sztukami mechanicznymi) do swojego iluminacyjnego systemu sztuk i nauk: również *theatrica* ma swój udział w nadprzyrodzonym świetle i w empirycznej rzeczywistości jest tego światła swoistą, skonkretyzowaną postacią.

Wedle Bonawentury, „wspaniała jest droga iluminacji (*via illuminativa*)”, bo „wewnątrz każdej rzeczy, którą poznajemy umysłem lub zmysłami (*quae sentitur sive quae cognoscitur*), kryje się sam Bóg”<sup>112</sup>. Wszystkie sztuki i nauki są zatem iluminacjami, na rozmaite sposoby i w rozmaitym stopniu oświetlającymi drogę do Boga. Nawet w sztukach mechanicznych znaleźć można stosowne światło, które od badania samej umiejętności działania (*ars operandi*) jako jego początku (*egressus*), jakości skutku tego działania (*qualitas effecti*) i wynikającego z niego pożytku (*utilitas fructus*), prowadzi nas do poznania boskiego aktu stwórczego dokonującego się poprzez wieczne Słowo, poznania chcianego przez Boga porządku życia, i wreszcie poznania tego, jak dokonuje się zjednoczenie Boga i duszy<sup>113</sup>. W tym sensie zrozumiałe staje się postulowane przez Bonawenturę „sprowadzenie” (*reductio*) sztuk i nauk do teologii, czyli objawionej w Piśmie świętym wiedzy o tym, co boskie. W boskim świetle tłumaczą się bowiem wszystkie dziedziny ludzkiej kultury: choć liczne i różnorodne, z jego jedności wypływają, w nim mają wspólny początek, i gdy rozwiną się do końca, gdy osiągną swój cel, na powrót znajdują się w nim skupione w jedno. Kultura jest tedy drogą oświecenia, jest iluminacją: czerpie swoją moc i wartość z nadprzyrodzonego światła i sama oświeca, wskazując drogę ku swemu źródłu. Można to twierdze-

<sup>110</sup> Por. tamże, 2; polski przekład: s. 125–126.

<sup>111</sup> Por. tamże; polski przekład: s. 126.

<sup>112</sup> Zob. tamże, 26; polski przekład: s. 136–137.

<sup>113</sup> Por. tamże, 11–14; polski przekład: s. 131–133.



nie potraktować jako swoistą kłamrę dla rozważań o sztukach wyzwolonych jako reprezentatywnych dla średniowiecznej kultury. Wszak tysiąc lat wcześniej Klemens Aleksandryjski w podobnym duchu twierdził, że kultura jest darem i wywodzi się – w całym bogactwie swych różnorodnych przejawów, od rzemiosła przez poezję do filozofii – z jednego, nadprzyrodzonego źródła: „Pismo zamiennie «mądrością» nazywa całą ziemską wiedzę lub sztukę (...) oraz całą twórczość w zakresie sztuk i nauk od Boga wywodzi. (...) Ci mianowicie, którzy zajmują się sztukami rzemieślniczymi, otrzymują szczególnie bogatą wrażliwość zmysłową (...). Kto się jednak zajmuje sprawami kultury umysłowej (*paideia*), ten obdarzony został umysłową wrażliwością, za pośrednictwem której poeci znają się na rytmach, sofisci – na zwrotach, dialektycy – na sylogizmach, a filozofowie na właściwych im rozważaniach”<sup>114</sup>.

### **Poezja a filozofia: kultura rozumu, kultura charakteru czy kultura wyobraźni?**

Nauki i sztuki wyzwolone nie zawsze cieszyły się szczególną estymą filozofów. Starożytny mędrzec Seneka deklarował zupełnie jawnie, iż ich nie szanuje, bo w gruncie rzeczy bez nich można dojść do mądrości i bez nich można uczyć się cnoty. Owe *studia liberalia* są zaś, według niego, jedynie sztukami najemniczymi (*meritoria artificia*), użytecznymi tak długo, jak długo kształtują i wzmacniają wrodzone zdolności umysłu i nie powstrzymują ich rozwoju (*si preparant ingenium, non detinent*)<sup>115</sup>. Mogą być zatem użyteczne jako wstępne, przygotowawcze ćwiczenia umysłu, jako jego „przymiarki”, a nie jako trwałe i poważne zajęcie: „Przystoi mianowicie zajmować się nimi tak długo, jak długo umysł ludzki nie może znaleźć sobie jakiegoś zajęcia poważniejszego: są to nasze pierwsze próby, a nie dojrzałe prace (*rudimenta sunt nostra, non opera*). (...) Nie uczyć się ich powinniśmy, lecz mieć o nich pojęcie (*Non discere debemus ista, sed didicisse*)”<sup>116</sup>. Człowiek dojrzały edukację na tym elementarnym poziomie powinien mieć już za sobą, powinien pamiętać to, co w tym zakresie wiedzieć trzeba, ale nic ponadto: ktoś, kto by tym „naukom dziecięcym” (*puerilia*) nadal poświęcał swój czas i spodziewał się, że uczynią go one lepszym człowiekiem, łudziłby tylko samego siebie i byłby godny nagany jako ten, „kto zaprzątnięty jest zbieraniem całkiem zbędnych rupieci naukowych”<sup>117</sup>. Jedyne filozofia – „nauka mądrości” – jest nauką prawdziwie „wyzwoloną”, to znaczy czyniącą człowieka wolnym i dobrym, jako że naucza cnoty, a zatem tego, na czym stoickiemu mędrcom szczególnie zależało. Nauki i sztuki zwyczajowo zwane wyzwolonymi są w tym względzie bezradne i bezużyteczne: „Gramatyk zajmuje się pielęgnowaniem języka (...). Co z tego ściele nam drogę do cnoty? Czy objaśnianie zgłosek, czy staranne dobieranie słów, czy zapamiętywanie opowieści, czy znajomość zasad i miar wierszy? Co z tego potrafi odjąć człowiekowi strach, uwolnić go od pożądania, okiełznać chuci? Przejdźmy z kolei do geometrii i muzyki. Nie znajdziesz, nic takiego, co by powstrzymało od strachu czy przeszkodziło

<sup>114</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata* I, 4 (PG 8, 716–717); polski przekład: t. 1, s. 18–19.

<sup>115</sup> Por. Seneca Lucius A., *Epistulae ad Lucilium*, 88; polski przekład: L.A. Seneka, *Listy moralne do Lucyljusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1998, s. 402.

<sup>116</sup> Tamże.

<sup>117</sup> Tamże, s. 412.

dziło pożądaniu. A kto tego dokazać nie umie, wszystko inne, co umie, jest na nic... (*quae quisquis ignorat, alia frustra scit*)<sup>118</sup>. Zdaniem Seneki, jedynym usprawiedliwieniem dla uprawiania sztuk i nauk wyzwolonych byłoby to, że choć same w sobie nie wzbudzają cnoty w człowieku, to jednak w jakimś stopniu przysposabiają do niej jego duszę (*animam ad accipiendam virtutem praeparant*). Trzeba jednak pamiętać, że w tym zakresie są one tylko „umiejętnościami początkowymi”, odpowiednikami umiejętności pisania liter (*prima litteratura*), i niczym więcej<sup>119</sup>. Taki sam status ma również poezja: opowieść o błąkanii się Ulissesa nie wystarczy, by czytelnik Homera sam przestał się błąkać, by znalazł remedium na swoje duchowe burze i rozterki; sam zresztą Homer wedle wszelkiego prawdopodobieństwa nie był mędrce, a gdyby nawet nim był, to nie dzięki swojej poezji, ale niezależnie od niej<sup>120</sup>. Ten krytyczny dystans Seneki względem poezji, to sytuowanie jej jako umiejętności początkowej czy wręcz dziecięcej (z punktu widzenia nauki dojrzałej, nauki mądrości i cnoty, czyli filozofii), będzie w średniowieczu przedmiotem sprzecznych interpretacji, w dużym stopniu zależnych od całościowego sposobu rozumienia kultury<sup>121</sup>.

Już na przełomie IV i V wieku po Chrystusie Makrobiusz, idąc śladem Seneki (a zapewne i Platona), również wypowiada krytyczny sąd dotyczący wartości poezji w konfrontacji z racjonalną i etycznym zbudowaniem służącą argumentacją filozofii. W swoim komentarzu do cyceroniańskiego *Snu Scypiona* Makrobiusz dostrzega konieczność selektywnego stosunku do poezji, uzależniając jej ocenę od tego, czy jej zmyślenia służą jedynie przyjemności i przynoszą tylko zgorszenie, czy mają walor dydaktyczny i są symbolicznymi przedstawieniami tego, co boskie i wzniosłe. Filozof będzie rozważnie akceptował tylko takie poetyckie opowieści, które za pobożną zasłoną fikcji (*sub pio figmentorum velamine*) starają się dać jakieś godne pojęcie o tym, co święte (*sacrarum rerum notio*). Natomiast niczego nie zechce wiedzieć o tych zmyśleniach, które opowiadają jakieś okropności niegodne bóstwa, odpowiednie raczej dla jakichś potworów (*per turpia et indigna numinibus ac monstro similia componitur*)<sup>122</sup>. Kluczowe znaczenie dla takiej selekcji ma to, czy poetyckie fikcje (*fabulae*) opowiadane są wyłącznie gwoli zaspokojenia pragnienia rozkoszy, czy raczej dla zachęty do życia moralnego, przynoszącego dobre owoce<sup>123</sup>. W tym pierwszym przypadku fikcje dające jedynie rozkosz uszom Makrobiusz radzi odsyłać jak najdalej od filozofii – do kołysek, którymi zajmują się piastunki (*in nutricum cunas*). Potraktowanie poetyckich zmyśleń jako tego, co godne jest najwyżej dziecięcej kołyski, nie oznacza tu w żadnym razie przypisania poezji jakiejś funkcji propedeutycznej względem filozofii, a wyraźnie rozumiane jest jako jej degradacja, usunięcie z obszaru

<sup>118</sup> Tamże, s. 402–403.

<sup>119</sup> Por. tamże, s. 407–408.

<sup>120</sup> Por. tamże, s. 403.

<sup>121</sup> Także w tej kwestii nieocenionym przewodnikiem jest profesor Juliusz Domański, którego inspiracji ten rozdział niemało zawdzięcza. Zob. J. Domański *Non discere debemus ista, sed didicisse. Głosa do listu LXXXVIII Seneki*, [w:] tenże, *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica*, s. 116–144.

<sup>122</sup> Por. Macrobius, *In Somnium Scipionis Commentarium*, I, 2, 7 – 11.

<sup>123</sup> Tamże: (...) *aut tantum conciliandae auribus voluptatis, aut adhortationis quoque in bonam frugem gratia repertae sunt.*

zainteresowań poważnej filozoficznej refleksji (*e sacrario suo... sapientiae tractatio eliminat*).

Spśród autorów chrześcijańskich z tej samej epoki krytyczny dystans wobec poezji okazuje choćby św. Augustyn. We wczesnych dialogach (np. *O porządku* albo *Przeciw akademikom*) wyraźnie daje do zrozumienia, że poezję traktuje jako konkurentkę dla filozofii, tyleż poznawczo jałową (bo żyjącą z fikcji, a nie z prawdy), co zwodniczą i niebezpieczną (ze względu na swe estetyczne powaby). Dlatego o poetyckiej pasji jednego ze swych przyjaciół wypowiada się nadzwyczaj wstrzemięźliwie, a nawet ironicznie, zwłaszcza wtedy, gdy porównuje ją z uprawianiem filozofii: „Licencjusz miał czas na tworzenie wierszy, do których tak się roznamiętnił, że głównie z jego powodu uważałem za stosowne rozpocząć tę rozmowę, żeby filozofia (...) zawładnęła jego umysłem w większej mierze niż poetyka czy jakakolwiek inna nauka”<sup>124</sup>. A nieco dalej Augustyn dodaje: „Ta właśnie rozmowa zapaliła cię bardziej niż marne próby poetyckie do poznania tego, co wielkie i naprawdę owocne”<sup>125</sup>. Rzetelne poznanie prawdy, poznanie tego, co naprawdę ważne, wydaje się możliwe dopiero wtedy, gdy wyjdzie się „daleko poza Helikon”, a więc poza siedzibę Muz, patronujących poezji. W poezji bowiem prawda wciąż się zmienia i wymyka niczym Proteusz, „i nikt nie może uchwycić tej postaci, kto zwiedziony fałszywymi obrazami rozluźnił więzy, którymi ją trzymał, lub wypuścił je zupełnie z rąk”<sup>126</sup>. Dlatego w trosce o tego samego swojego przyjaciela – miłośnika poezji, w trosce o właściwą hierarchię intelektualnych zajęć i prawdziwość uzyskiwanych na ich gruncie rezultatów, Augustyn pozwala sobie na ironiczne napomnienie: „Wtedy ja, bojąc się trochę, aby całkowicie żądzą poezji pochłonięty, nie oddalił się zbyt od filozofii, tak mówię: «Gniewa mnie, że śpiewając i zawodząc w różnych metrach gonisz za swoimi wierszydłami, które usiłują wznieść między tobą a prawdą mur potężniejszy niż między twoimi kochankami, bo oni wzdychali do siebie przynajmniej przez szczelinę w murze»”<sup>127</sup>.

A zatem chodzi Augustynowi o podstawowy wymiar kultury umysłu – o prawdę, o prawdziwe poznanie. Tymczasem kultura wyobraźni, urzeczywistniana przez literaturę – tak w postaci sztuk scenicznych, jak w postaci poezji – jest dziedziną fikcji i iluzji, oddzieloną od prawdy w ontologicznym i epistemologicznym sensie i oddalającą od niej człowieka także przez to, że podsuwa mu jej zwodniczą podobiznę. To udawanie, ten pozór prawdy stanowiący jej substytut, jest owym murem, przed którego wznoszeniem Augustyn przestrzega Licencjusza. Życie pozorem prawdy samo staje się życiem pozornym, powierzchniowym, pozbawionym powagi<sup>128</sup>. Taki głównie jest sens augustyńskiego dystansu

---

<sup>124</sup> Augustinus, *Contra academicos*, III, 1, 1 (PL 32, 934); polski przekład: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, tłum. K. Augustyniak, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, s. 100.

<sup>125</sup> Tamże, III, 4, 7 (PL 32, 938); polski przekład: s. 106.

<sup>126</sup> Tamże, III, 6, 13 (PL 32, 940); polski przekład: s. 111.

<sup>127</sup> Augustinus, *De ordine*, I, 3, 8 (PL 32, 982); polski przekład: św. Augustyn, *O porządku*, s. 152.

<sup>128</sup> W przejmujący sposób opowiada o tym Augustyn w *Wyznaniach*, wyrzucając sobie swoje dawne upodobanie do sztuk teatralnych, a zwłaszcza osobliwe upodobanie do wyzwalanych przez nie nastrojów, głównie smutku z powodu fikcyjnych zdarzeń i postaci: „Ja zaś wtedy, nieszczęśnik, lubowałem się w smutku. Pilnie szukałem tego, czym mógłbym się smucić. W obrazie cudzej niedoli – choćby była fikcyjna, na scenie – im więcej aktor leż wycisnął z oczu, tym bardziej mi się sztuka podobała, tym gorliwiej się jej przysłuchiwałem. (...) Stąd wywodziło się moje upodobanie do smutku. Nie było ono

względem „baśniowych zmyśleń” i „bajecznych opowieści”. Trzeba jednak wspomnieć i o tym, że w jednym z dialogów augustyńskich pojawia się możliwość uchylecia, a przynajmniej osłabienia opozycji między poezją a filozofią, między literacką fikcją a prawdziwym poznaniem. W konfrontacji z radykalnym sceptycyzmem, kwestionującym jakkolwiek możliwość prawdziwego poznania, nawet poetycka wyobraźnia wydaje się nie tak znów odległa od prawdy, a w każdym razie nie zamyka przed człowiekiem szansy jej poznawania. W usta swojego przyjaciela – miłośnika poezji Augustyn wkłada słowa: „Ja jestem najzupełniej pewny swego zadania. Czemuż bowiem wahałbym się zburzyć ścianę, o której wspomniałeś, zanim całkiem się wznieś? Przecież sztuka poetycka nie może mnie tak dalece odwrócić od filozofii jak niewiara w znalezienie prawdy”<sup>129</sup>. Miłośnika poezji, oddanego „uprawie” wyobraźni, można zatem nakłonić do troskliwej „uprawy” umysłu, czyli filozofowania, bo ostatecznie „filozofia to prawdziwe i trwałe nasze mieszkanie (*vera et inconcussa nostra habitatio*)”<sup>130</sup>.

W VI wieku po Chrystusie, w momencie załamania cywilizacji rzymskiej i w obliczu własnych dramatycznych doświadczeń, Boecjusz Muzom poetów – „teatralnym ladacznicom” (*scenicae meretriculae*) – przeciwstawia Muzy filozofii. W sytuacji granicznej, w której się sam znalazł, uwięziony i czekający na śmierć, Boecjusz znajduje wsparcie i pociechę nie w efektownych poetyckich metaforach, w dających przyjemność rytmach i rymach, lecz w trzeźwym, ascetycznym nauczaniu filozofii. Tylko ta ostatnia naprawdę leczy choroby ludzkiego umysłu, sprowadza na właściwą drogę błądzące myślenie, podnosi na wyższy poziom podupadłe morale. „Uprawa” wyobraźni nie dorównuje pod tym względem „uprawie” rozumu, a nawet zdaje się być dla niej przeszkodą. Muzy poezji bowiem nie tylko nie uwalniają umysłu od złych myśli i fałszywych wyobrażeń, ale wręcz taki patologiczny stan powodują i utrwalają. O nich spersonifikowana filozofia powiada: „Cierpieniom jego nie tylko nie przynoszą ulgi, ale przeciwnie, słodkimi truciznami tylko je bardziej wzmagają. One to bowiem są owymi sprawczyniami, które bezowocnymi chwastami namiętności płodny w owoce siew rozumu zagłuszają, a ducha ludzi zamiast uwalniać od choroby, do niej przyzwyczajają. (...) Więc odejdźcie raczej, syreny, które aż do zguby jesteście słodkie, a zostawcie go mnie i moim Muzom, byśmy go otoczyły opieką i uleczyły”<sup>131</sup>. W opowieści Boecjusza, skarcony chór Muz, wcześniej „dyktujący jego płaczowi słowa” i w tym rzewnym stanie go pogrążający, „przyznał prawdziwość zarzutów”, a zatem zgodził się na swój wielce wątpliwy status zwodniczych syren (lub, co gorsza, „teatralnych nierządnic”), i z pokorą ustąpił pola ozdrowieńczym naukom filozofii. Boecjańska krytyka poezji dotyczy zatem zarówno tego, na co wskazywał św. Augustyn, mianowicie jej konfabulacyjnej natury – rozmijania się z prawdą poprzez tworzenie iluzji

---

takie, żebym chciał smutek głębiej w siebie wchłonąć. Bynajmniej nie chciałem, żeby mnie w życiu spotkało to, co oglądałem na scenie. Po prostu lubiłem słuchać takich fikcji, które po wierzchu mi skórę drapały. (...) Takie było moje życie. O Boże, czy mogę to nazwać życiem?” – *Confessiones*, III, 2 (PL 32, 684); polski przekład: św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 57.

<sup>129</sup> Augustinus, *De ordine*, I, 4, 10 (PL 32, 982–983); polski przekład: s. 153–154.

<sup>130</sup> Tamże, I, 3, 9 (PL 32, 982); polski przekład: s. 153.

<sup>131</sup> Boethius, *De consolazione philosophiae* I, prosa 1 (PL 64, 590–591); polski przekład: Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962, s. 4–5.

rzeczywistości, jak i tego, co stanowi o jej moralnej dwuznaczności: sieje szkodliwe „chwasty namiętności”, zagłuszające dobry „siew rozumu”.

Kilka wieków później z tych samych powodów Piotr Abelard będzie doradzał ostrożność w studiowaniu poezji, zalecając szlifowanie literackiego smaku i stylu, zwłaszcza zaś poszukiwanie głębszej wiedzy i moralnego pouczenia raczej w tekstach biblijnych. Ten mistrz XII-wiecznej dialektyki w jednym ze swych głównych dzieł retorycznie pyta: „Jeżeli jednak chrześcijanin chce czytać, aby poznać sekrety pięknego stylu i nauczyć się mądrych sentencji, czy naprawdę może to w pełni zrealizować tylko pod tym warunkiem, że będzie studiował zmyślane utwory poetów (*nisi poeticis studendo figmentis*) i bezwartościowe legendy (*inanibus fabulis*)? Jakie to są rodzaje pięknego stylu, jaki przepych wyrazów, których by nie miały opowieści biblijne, gdzie znajduje się wielka ilość zagadkowych metafor i alegorii, a prawie wszędzie nurt myśli ukryty jest w mistycznych zasłonach (*mysticis redundans involucris*)?”<sup>132</sup> Zdaniem Abelarda, wszelkie estetyczne i – ewentualnie – poznawcze oraz etyczne walory poezji w znacznie większym stopniu i w czystszej postaci znaleźć można właśnie w przekazie biblijnym. W nim można też znaleźć ciekawsze i bardziej rozległe pole badawcze dla hermeneutycznej pracy umysłu: „Tam dopiero znajduje rozum tak wielkie bogactwo i obfitość delikcji i wszystkich smaków, że dopiero po trzech różnych interpretacjach tekstu otrzymujemy doskonałą naukę, w której każdy z powodzeniem może znaleźć melodyjne piękno języka, a przy tym o wiele łatwiej i pełniej, niż gdyby go szukał u poetów, szlachetne zasady moralne i dobry przykład dla doskonalenia ducha”<sup>133</sup>. Jeśli zaś chrześcijanin ma się czegoś uczyć z zasobu wiedzy świeckiej, to bardziej wskazane niż zajmowanie się „fantastycznymi opowieściami poetów”, które nasiąknięte są fałszem (*falsitate referta sunt*) i rozpalają pragnienie niegodziwych i zmyślonych rozkoszy (*ad desideria turpitudinum quae fingunt alliciunt animum*), byłoby studiowanie nauk i sztuk wyzwolonych, gdzie względnie jasno i wyczerpująco podane są takie rzeczy, które w poezji podawane są rzadko, mętnie i nie w pełni (*aut raro, aut obscure, aut imperfecte notantur*)<sup>134</sup>. Wymowy tych niekorzystnych dla poezji porównań nie zmienia nawet to, iż paradoksalnie sam Abelard znany był także jako autor popularnych poematów i pieśni.

Na przełomie XII i XIII wieku Alan z Lille (Alanus ab Insulis) w swojej *Skardze Natury* stawia retoryczne pytania, które w gruncie rzeczy jednoznacznie wskazują na jego krytyczny stosunek do poezji. Nie należy przecież dawać wiary (*fidem adhibere*) mętnym zmyśleniom poetów (*umbratibilia poetarum figmenta*), którzy czysty fałsz (*nuda falsitas*) skrywają pod pozorami prawdopodobieństwa (*probabilitatis hypocrisi*) i miódopływną słodyczą (*mellita dulcedine*) swoich słów oczarowują i uwodzą słuchaczy<sup>135</sup>. Poetyckie fikcje są po prostu niedojrzałą zabawą wyobraźni, która przystoi dzieciom. Dlatego Alan, zainspirowany widocznie myślą Seneki i Makrobiusza, powołuje się na sformułowanie tego ostatniego, wiążące poezję z dziecięcą kołyską: „Czy tego, o czym w dziecięcej koły-

<sup>132</sup> Petrus Abaelardus, *Theologia christiana (Theologia Summi Boni)*, II (PL 178, 1210); polski przekład: Piotr Abelard, *Teologia chrześcijańska*, tłum. L. Joachimowicz, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 3 (*Pisma teologiczne*), Warszawa 1970, s. 187.

<sup>133</sup> Tamże.

<sup>134</sup> Por. tamże, PL 178, 1207, 1210–1211; polski przekład: s. 181, 188–189.

<sup>135</sup> Por. Alanus ab Insulis, *De planctu Naturae*, 11 (PL 210, 451).

sce opowiadają poetyckie umiejętności (...), nie usuwa i nie zastępuje bardziej dojrzałe rozważanie filozoficzne?<sup>136</sup> Wydaje się, że podobnie jak u Makrobiusza jedynie taki – degradujący, a nie uwznioślający – sens nadaje się tu formule, iż poezja jest niejako przy dziecięcej kołysce; w każdym razie nie wynika stąd wcale, by poezja miała być „u kołyski” albo „u zarania” filozofii, by miała być jej początkiem, załącznikiem czy zapowiedzią. Nawet jeśli sztuka poetycka zasługuje na włączenie w dziedzinę ludzkiej kultury, rozumianej jako „uprawa ducha”, to – zgodnie z opinią sformułowaną później przez Tomasza z Akwinu – wyłącznie jako najniższa, najmniej znacząca ze wszystkich dyscyplin (*infima inter omnes disciplinas*)<sup>137</sup>. W średniowiecznej wizji kultury „uprawa” wyobraźni zdaje się mieć zatem zdecydowanie niższą rangę niż „uprawa” charakteru i umysłu, o czym wiele wieków wcześniej był już przekonany Seneka.

Jednak stanowisko Seneki – podobnie zresztą jak przywołane tu również stanowisko Makrobiusza – bywało interpretowane także w zgoła odmienny sposób. W XII wieku Jan z Salisbury deklaruje, co prawda, iż zasadniczo podziela poglądy rzymskiego stoika co do sztuk wyzwolonych, to znaczy uznaje tak jak on, że same w sobie nie czynią one człowieka dobrym i nie wystarczają do ukształtowania w nim trwałych przymiotów charakteru i umysłu, czyli cnót<sup>138</sup>. O ile jednak Seneka czynił to w imię prawdziwej, uczącej cnót mądrości, czyli filozofii, o tyle Jan z Salisbury uzasadnia tę niewystarczalność sztuk wyzwolonych raczej biblijnie, a nie filozoficznie: wiedza, jaką przynoszą nauki i sztuki wyzwolone, sama w sobie nadyma człowieka pychą; jedynie miłość może uczynić go naprawdę dobrym (*scientia enim inflat, sed caritas sola facit virum bonum*)<sup>139</sup>. Od razu też zastrzega, że niższa ocena sztuk wyzwolonych nie oznacza, by Seneka bezwzględnie kwestionował ich związek z filozofią: wszak nie tylko filozofowie bywają dobrymi ludźmi, a ci, co uprawiają choćby gramatykę (dbając o poprawność poszczególnych słów i wypowiedzi, studiując opowieści historyków albo wiersze poetów), czynią jednak rzecz niebłąhą, mianowicie zajmują się tym, co najczęściej i w niemałym stopniu przyczynia się do ukształtowania cnoty, która faktycznie czyni człowieka dobrym<sup>140</sup>. Seneka twierdził, że mądrość można osiągnąć i bez studiowania sztuk i nauk wyzwolonych, Jan z Salisbury natomiast nieco modyfikuje to twierdzenie i obraca je na korzyść tychże nauk i sztuk, akcentując ich użyteczność: każdy, kto je dogłębnie pozna, może bez pomocy nauczyciela i uczonego komentatora zrozumieć wszelkie księgi i wszystko, co kiedykolwiek napisano (*quicumque eas*

<sup>136</sup> Tamże: *Nonne ea quae in puerilibus cunis poeticae disciplinae discutuntur (...) senior philosophiae tractatus eliminat?* [przekład własny].

<sup>137</sup> Por. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q.1, a.9, 1. Warto zauważyć, iż w swoim komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda Tomasz tłumaczy ten niski status poezji (poetyki) niedostatkiem prawdziwości po stronie jej przedmiotu: najmniej prawdy jest właśnie w poezji (*poetica ... minimum continet veritatis*). Por. *Scriptum super Sententiis*, q.1, a.5, 3.

<sup>138</sup> Por. Ioannes Saresberensis, *Metalogicon* I, 22 (PL 199, 852): *Sentiit* (dom. Seneca) *hoc quod disciplinae liberales virum bonum non faciunt. Ego ei consentio et de aliis hoc ipsum arbitror.*

<sup>139</sup> Por. tamże.

<sup>140</sup> Por. tamże: *Deprimit artes, sed tamen a philosophia non reicit; neque enim philosophi boni viri sunt. Grammaticus – inquit – circa curam sermonis versatur, et ut longius evagetur, circa historias; ut longissime procedat, circa carmina. Hoc autem parum non est, sed plurimum prodest ad informationem virtutis, quae facit virum bonum.*

*plene norint, libros omnes et quaecumque scripta sunt, possint intelligere etiam sine doctore*)<sup>141</sup>.

Przy tej sposobności ten wybitny XII-wieczny humanista wypowiada pogląd, który nawiązuje do formuły Makrobiusza, wiążącej poezję z „dziecięcą kołyską”, lecz nadaje jej zgoła inny sens, to znaczy interpretuje ów związek wcale nie pejoratywnie, ale nobilitująco. Twierdzi bowiem Jan z Salisbury, iż jest rzeczą powszechnie wiadomą, iż poeci są u kołyski filozofów, a raczej wręcz są dla nich tą kołyską (*poetas philosophorum cunas esse celebre est*)<sup>142</sup>. Niewątpliwie nie chodzi tym razem o to, że poezję – jako dziedzinę niepoważnych fikcji, baśniowych zmyśleń – należy możliwie najdalej odsunąć od filozofii i innych poważnych nauk i zepchnąć do obszaru aktywności konfabulacyjnej piastunek zabawiających małe dzieci. W rozumieniu Jana z Salisbury poezja jest raczej zapowiedzią filozofii, do niej impulsem, przygotowaniem i wprowadzeniem. Nie tyle jest odrzucona przez filozofię, ile ją niejako w sobie – jak w kołysce – „piastuje”, wychowuje, pozwalając jej stopniowo dojrzewać. Owszem, gdyby ktoś na trwale do niej – albo do którejś ze sztuk wyzwolonych – przylgnął, to znaczy na niej się zatrzymał do tego stopnia, iż nie potrafiłby przekroczyć tego etapu swego intelektualnego rozwoju, to również w ocenie Jana z Salisbury działałoby się to ze szkodą dla tego człowieka, dla jego kulturowej formacji<sup>143</sup>. Jednak poezja i sztuki wyzwolone są człowiekowi dane po to, by go przygotowywać do dalszej drogi, a nie zatrzymywać przy sobie; mają pozwolić mu kulturowo dojrzewać, a nie skłaniać go do tkwienia w dzieciństwie, w kulturowej „kołysce”. W oczach Jana z Salisbury właśnie taką rangę, taką propedeutyczną wartość dla filozofii, mieć może poezja.

Wydaje się, że taką samą pozycję ma poezja we wspomnianym wcześniej anonimowym komentarzu do *Eneidy*, przypisywanym Bernardowi z Tours (znanemu również jako Bernard Silvestris). W każdym razie autor tego XII-wiecznego komentarza proponuje tę samą – nobilitującą – interpretację sugestii z imienia przywołanego Makrobiusza, iż poezję należy wiązać z dziecięcą kołyską: „Poeci są tymi, którzy wprowadzają do filozofii, dlatego ich dzieła Makrobiusz nazywa kołyskami piastunek”<sup>144</sup>. Poeci nie są zatem wyrzuceni poza nawias filozoficznego projektu kultury „dojrzałej”, ale raczej załączek tego projektu noszą w sobie, „piastują” go, a ich twórczość jest w tę kulturę wwdzeniem, do niej „dorastaniem”. W innym miejscu tego komentarza twierdzi się, że poeta – tak jak filozof – opowiada o tym, co czyni, bądź czego doznaje ludzki duch przebywający czasowo w ciele (*quid agat vel quid patiatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus*), a zatem przedstawia naturę tego ducha w jego kulturowym wymiarze. Z tego punktu widzenia jedyną wyraźną różnicą między poetą a filozofem zdaje się odmienny typ narracji (*ordo narrationis, modus agendi*): filozof posługuje się narracją prostą, otwartą, „naturalną” (*ordo naturalis*), natomiast poeta posługuje się narracją bardziej wymyślną, „artystyczną”

<sup>141</sup> Zob. tamże.

<sup>142</sup> Tamże.

<sup>143</sup> Por. tamże: *non nocent hae disciplinae per illas euntibus, sed circa illas haerentibus*.

<sup>144</sup> Zob. *Commentum quod dicitur Bernardii Silvestri super sex libros Eneidos Virgillii*, dz. cyt., VI, 13, s. 36–37: *Sunt namque poete ad philosophiam introductorii, unde volumina eorum cunas nutricum vocat Macrobius* [przekład własny].

i symboliczną (*ordo artificialis*), niejako zaszyfrowaną (*in integumento*)<sup>145</sup>. Dlatego – jak wcześniej wspomniano – autor komentarza nie waha się Wergiliusza uznać za poetę i zarazem – na równych prawach – filozofa. Między „uprawą” wyobraźni a „uprawą” umysłu nie ma bowiem przepastnego dystansu ani opozycji: jedna i druga może wyrażać to samo, choć innym językiem (co komentarz do *Eneidy* konsekwentnie ma udowadniać); jedna i druga jest fragmentem jednej większej całości – kultury, czyli uprawy ducha. Jednak i w tym nobilitującym ujęciu poezja, a raczej poetyka – choć zaliczona w poczet dyscyplin naukowych – nie ma takiej rangi jak wymowa (*eloquentia*, odpowiadająca *trivium*), a tym bardziej nie dorównuje najwyższej pośród nauk mądrości (*sapientia*), czyli filozofii. Nawet jeśli wedle komentatora *Eneidy* poezja (poetyka) nie musi być *infima inter omnes disciplinas* (jak sto lat później stwierdzi Tomasz z Akwinu), bo przecież w porównaniu z umiejętnościami mechanicznymi jest „jasna” i „szlachetna” (*clara*), to i tak wymowa jest od niej „jaśniejsza” i „szlachetniejsza” (*clarior*), a „najjaśniejsza” i „najszlachetniejsza” (*clarissima*) jest filozofia<sup>146</sup>.

W XIII wieku Roger Bacon w swoim *Dziele większym* (*Opus maius*) zdaje się również dowartościowywać poezję, a ściślej to, co nazywa argumentem poetycznym. Zastanawiając się nad tym, jakimi argumentami można wspomagać i ćwiczyć rozum praktyczny, tożsamy tu z wolą, aby skłonić go do poszukiwania i praktykowania cnoty, Bacon twierdzi, iż użyteczne mogą być w tej pracy dwa argumenty: retoryczny i właśnie poetyczny<sup>147</sup>. O ile jednak argument retoryczny skłania ogólnie umysł do wiary, do szukania zgody, do współczucia i życzliwości, wytwarzając przy tym słabszy stan przekonania o wiarygodności tego, do czego skłania, i przygotowując dopiero stan pełnego zawierzenia i miłowania, o tyle argument poetyczny ma wytwarzać mocniejszy i stały stan, skłaniający do dobrych uczynków. Zdaniem Bacona bowiem, „poeci tacy jak Horacy oraz inni poeci greccy i łacińscy, opisują wady i ganią je, wychwalając równocześnie cnoty po to, by skłonić ludzi do ich uszanowania...”<sup>148</sup>. Skoro zaś –zgodnie ze znanym *adagium* – poeci albo chcą pouczać, albo bawić, byłoby najlepiej, gdyby w argumentacji skłaniającej do godziwego życia połączyć pouczenie i pożytek z przyjemnością. XIII-wieczny uczony franciszkanin jest przekonany, iż „do statecznie pomoże obywatelom ten, kto kwestie moralne przedstawi w sposób sprawiający przyjemność słuchaczowi; należy bowiem nie tylko pouczać, ale także sprawiać przyjemność i zachęcać”<sup>149</sup>. Poeta ma zatem pouczać tak, by zarazem przez sprawianie przyjemności pobudzać uwagę słuchaczy (czytelników) i przyczyniać się w ten sposób do wzrostu ich mądrości, a ponadto przez zachętę do dobrego ma wyzwalać w nich chęć działania i praktykowania cnot. W kwestiach czysto spekulatywnych taka argumentacja byłaby może bez znaczenia (dlatego dla rozumu spekulatywnego właściwym narzędziem jest argument dialektyczny bądź demonstratywny), ale w kwestiach dotyczących moralności i zbawienia

<sup>145</sup> Por. tamże, s. 1–3.

<sup>146</sup> Por. tamże, VI, 6, s. 33–34.

<sup>147</sup> Por. Bacon Rogerus, *Opus maius* III, 2; polski przekład: Roger Bacon, *Dzieło większe*, tłum. T. Włodarczyk, Kęty 2006, s. 89.

<sup>148</sup> Tamże.

<sup>149</sup> Tamże, s. 90.



taka i tylko taka argumentacja może się okazać skuteczna<sup>150</sup>. Niebłaha jest zatem funkcja i waga argumentu poetycznego i w tym świetle zrozumiały staje się postulat Bacona: „głosmy wiarę z pełnym artyzmem wszystkim, którym głoszenie to jest konieczne, oraz inne rzeczy konieczne dla zbawienia”<sup>151</sup>. Głosić wiarę i to, co konieczne dla zbawienia, należy „z pełnym artyzmem”, sięgając do argumentów poezji. W ten sposób „uprawa” wyobraźni zespala się z „uprawą” umysłu i charakteru w jednym zaszczytnym dziele „uprawy ducha”, czyli budowania kultury, i to kultury wychylonej w stronę nadprzyrodzoności.

### Świat jako księga. Alegoria i symbol w myśli średniowiecznej

Wychylenie kultury w stronę nadprzyrodzoności jest niejako „znakiem rozpoznawczym” jej średniowiecznego rozumienia. To nie znaczy, że kultura traci status cechy dystynktywnej ludzkiego sposobu istnienia, że przestaje być jednym z podstawowych parametrów człowieczeństwa człowieka. „Uprawa” ducha nie musi być wcale myślna przeciw naturze człowieka albo obok niej, ale w tej epoce prawie zawsze wiąże się z myśleniem czegoś „ponad”, czegoś innego i większego. To „wychylenie” ku czemuś „ponad” dotyczy tak jej genezy, jak i celu. Kultura transcenduje naturę, bo z jednej strony winna być traktowana – przynajmniej w ostatniej instancji – jako udzielony człowiekowi dar, a nie tylko wytwór ludzkich zdolności i potrzeb, z drugiej zaś strony jest drogą i pomostem ku czemuś więcej niż cała dziedzina ludzkiej wiedzy, niż wszystkie instytucje i cywilizacyjne wynalazki człowieka<sup>152</sup>. Stąd średniowieczne myślenie o kulturze nasycone jest symbolizmem: każdy jej element domaga się odczytania właśnie jako symbol, a zatem wespół ze swym transcendentnym dopełnieniem. W tej perspektywie kultura jawi się jako szyfr – zaszyfrowany komunikat samego Boga albo o Bogu. Wszystko w niej zdaje się do Niego odsyłać, Jego swoiście wyrażać i tłumaczyć, ale też Go przed zbanalizowaniem, instrumentalizacją i zawłaszczeniem chronić. Trzeba tylko umieć dostrzec i właściwie odczytać kulturowe znaki; dotyczy to także tego, co dane jest na pozór jako „czysta” natura, ale winno być zinterpretowane właśnie jako kulturowy znak. W tej hermeneutycznej konwencji rozumiała staję się jedna z bardziej znanych retorycznych figur Średniowiecza – świat jako otwarta księga, której „tekst” jest alegorią ludzkiego losu, moralnym pouczeniem, a nawet mistyczną inicjacją.

Mistrzem i patronem średniowiecznego symbolizmu jest Pseudo-Dionizy Areopagita – tajemniczy chrześcijański neoplatonik żyjący najprawdopodobniej na przełomie V i VI wieku po Chrystusie. To w jego interpretacji kultura jawi się przede wszystkim jako teofania – objawienie boskości w świecie stworzonym, zaszyfrowany komunikat o Bogu. Jako

---

<sup>150</sup> Por. tamże.

<sup>151</sup> Tamże.

<sup>152</sup> Już św. Augustyn rozumiał kulturę (*ars* w szerokim rozumieniu) jako wyróżnik natury ludzkiej (*proprium hominis*), a zarazem transcendowanie natury, to znaczy jeden z etapów na siedmiostopniowej drodze wznoszenia się duszy ku Bogu. Por. Augustinus, *De quantitate animae*, XXXIII, 72 (PL 32, 1074–1075); polski przekład: św. Augustyn, *O wielkości duszy*, tłum. D. Turkowska, [w:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1953, s. 182.

to, co zaszyfrowane, wydaje się czymś trudnym, nieoczywistym, niejednoznacznym. Jednak jako komunikat jest z kolei jakimś przekazem, czymś udostępnionym, upowszechnionym, możliwym do odczytania. Krótko mówiąc, wydaje się właśnie tym, co jest na miarę ludzkich możliwości poznawczych, ale domaga się adekwatnej interpretacji. Kulturowy symbolizm nie ma bowiem wartości samoistnej, lecz spełnia wyraźnie funkcję propedeutyczną, inicjacyjną czy mediacyjną tam, gdzie zwykle bezpośrednie poznanie nie jest możliwe (a tak przecież jest w przypadku rzeczywistości nadprzyrodzonej). Mówiąc językiem samego Pseudo-Dionizego: „Nasza najświętsza hierarchia ma być naśladownictwem hierarchii niebiańskich i przyoblekła owe niematerialne hierarchie – ażeby nam je przybliżyć – w różnorodne materialne figury i kompozycje form, dając nam możliwość wzniesienia się od tych najbardziej zbożnych symboli do (...) upodobnień, które są już zupełnie proste i nie dają się modelować. Jest bowiem rzeczą zupełnie niemożliwą, by nasz intelekt w jakiś ponadmaterialny sposób podniósł się do naśladowania i oglądania hierarchii niebiańskich bez oparcia się na tego rodzaju materialnych rękojmiach, odpowiadających jego naturze, i zrozumiał, że widzialne piękności (*ta phainomena kalle*) są znakiem niewidzialnego piękna (*aphanes euprepeia*)”<sup>153</sup>.

Kulturowe zapośredniczenia – wszystkie te „materialne figury i kompozycje form”, „widzialne znaki tajemnicy” – są koniecznym narzędziem i środkiem ekspresji skończonego ludzkiego umysłu, który bez nich pozostawałby całkowicie bezradny – poznawczo i praktycznie – wobec tego, co nadprzyrodzone, natomiast właśnie w nich znajduje dostosowaną do własnej natury, proporcjonalną do własnych możliwości szansę i gwarancję znalezienia jakiejś drogi do „świętego porządku”, czyli tego, co boskie. Wszak „widzialne piękności są znakiem niewidzialnego piękna”, a to, co empirycznie dane jest w postaci zróżnicowanych i wieloznacznych symboli, ma przybliżyć to, co wprost – jako absolutnie niezłożone i jednoznaczne – dane będzie w czysto duchowej, mistycznej kontemplacji, już nie w zdystansowanym poznaniu poprzez właściwie zinterpretowane znaki, ale w prostym upodobnieniu (*homoiosis*) do Absolutu. Symbole mają tu zatem podwójną funkcję: jako naśladownictwa rzeczywistości nadprzyrodzonej mają w pewnych granicach (stosownie do możliwości recepcyjnych człowieka) odsłaniać przed nami prawdy inaczej, tj. poza kulturą, niepojęte. Jak w innym miejscu pisze Pseudo-Dionizy: „Musimy więc (...) ze świętym szacunkiem wnikać do wnętrza świętych symboli i nie okazywać im lekceważenia, ponieważ są one zrodzone i wytłoczone na podobieństwo wizerunku Boga, ponieważ są widzialnymi obrazami tego, co niewyraźalne i niepojęte”<sup>154</sup>. Zarazem zaś mają umożliwiać człowiekowi nie tylko bierne „ogłądanie” tej rzeczywistości, ale także – jako punkty orientacyjne i poręczne pomoce – aktywne wznoszenie się do niej, przejście anagogicznej, czyli wstępującej drogi, której kresem ma być współdokonywanie boskich aktów (*synergeia*), upodobnienie do Boga, z Nim zjednoczenie (*henosis*) przebóstwienie (*apotheosis*). Symbo-

<sup>153</sup> Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* I, 3 (PG 3, 121); polski przekład: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, tłum. M. Dzielska, [w:] tenże, *Pisma teologiczne II*, Kraków 1999, s. 48.

<sup>154</sup> Tenże, *Epistola IX (Tito episcopo)*, 2 (PG 3, 1108); polski przekład: tenże, *List IX (Do Tytusa, biskupa)*, tłum. M. Dzielska, [w:] tenże, *Pisma teologiczne*, Kraków 1997, s. 201.

le kulturowe ujawniają w ten sposób swój dynamizujący, inicjacyjny i katartyczny aspekt: wprawiają w ruch nie tylko myślenie, ale i całą sferę wolitywną i czynnościową, wprowadzają i wtajemniczają w dziedzinę przeżyć mistycznych, a oczyszczając umysł i wolę z fałszywych wyobrażeń i złych skłonności przysposabiają człowieka do wspomnianego przeobstwienia. Pseudo-Dionizy ujmuje to tak: „Tajemnice boskie bowiem nie objawiają się łatwo niewtajemniczonym; one ukazują się tylko prawdziwie miłującym świętość. (...) Tym samym wolna od pożądań część duszy została wybrana do kontemplowania prostych i najgłębszych wizerunków Boga, gdy tymczasem jej część pożądliva – która w ten sposób jednocześnie leczy się, co jest konieczne dla jej natury – wznosi się do rzeczywistości boskiej przez wyszukane i dobrze dobrane symbole alegoryczne”<sup>155</sup>.

Wedle Pseudo-Dionizego, kulturowe symbole oczyszczają umysł i wolę człowieka i otwierają go na nadprzyrodzoność, ale same również domagają się oczyszczenia, tj. oczyszczającej i rozumiejącej interpretacji ich znaczenia. Bez takiej adekwatnej, wtajemniczającej hermeneutyki, odczytywane dosłownie i powierzchownie, byłyby owe symbole raczej zasłoną i barierą, a nawet skandalem i zgorszeniem, deformacją i degradacją nadprzyrodzoności, „niewiarygodnymi i urojonymi dziwolągami”<sup>156</sup>. Pod znakiem zapytania stałyby tak ich funkcja mimetyczna, jak i ich funkcja inicjacyjna, skoro „po to, żeby opisać opatrnościowe zamierzenia boskiego intelektu, dary Boga, Jego objawienia, moce, własności, stany (...) wyszukuje się rozliczne symbole, czy to antropomorficzne, czy ze świata zwierzęcego (...), czy roślinne, czy jakieś minerały. (...) Jak jakiemuś rzemieślnikowi przypisuje się mu umiejętności garncarskie czy brązownicze. Sadza się go na koniach, na wozach, tronach; urządza się mu uczy z wyszukаныmi daniami. Przedstawia się go wreszcie, gdy pije, upija się i zasypia...”<sup>157</sup>. Pseudo-Dionizy ma świadomość, że trzeba „oczyścić święte symbole z tych dziecięcych fantasmagorii”, by dojść do „prostej, wzniosłej i nadprzyrodzonej prawdy symboli”<sup>158</sup>. Zwłaszcza ostatni przywołany tu obraz, to jest śmiała – by nie rzec: zuchwała i bluźniercza – metafora, sugerująca, że Bóg w jakimś sensie się upija, szczególnie domaga się odpowiedniej hermeneutycznej procedury, by odkryć w niej głębię i ukryty, mistyczny sens. W interpretacji dionizjańskiej, w dużym stopniu wytyczającej kierunek alegorycznej wykładni Pisma świętego w średniowieczu, w przypadku Boga upojenie czy pijaństwo to „pełnia boskiego świętowania”, „beźmiar boskiej doskonałości”. Dlatego „musi być rozumiane w dobrym sensie, jako nic innego, jak tylko nieskończone pomnażanie się wszelkich dóbr, które z Niego wylewają się trwają w Nim jako w przyczynie. Podobnie ten stan odurzenia czy zamroczenia umysłu, w odniesieniu do Boga, należy rozumieć jako całkowite wyniesienie Boga ponad wszelkie poznanie intelektualne. (...) Można więc krótko powiedzieć, że Bóg jest «pijany» po prostu wszelkim, możliwie istniejącym dobrem, że całkowicie przekracza siebie, i że w tej nieskończonej obfitości i beźmiernym nasyceniu znajduje się ponad tym wszystkim, w miejscu niedostęp-

<sup>155</sup> Tamże, 1 (PG 3, 1105–1108); polski przekład: s. 199–200.

<sup>156</sup> Zob. tamże, PG 3, 1104; polski przekład: s. 197.

<sup>157</sup> Tamże, PG 3, 1105; polski przekład: s. 198.

<sup>158</sup> Zob. tamże; polski przekład: s. 199.

nym dla nikogo”<sup>159</sup>. Rozpoznając w tej wykładni charakterystyczne motywy myśli Pseudo-Dionizego („rozlewność” dobra, radykalna transcendencja Boga, apofatyzm), dostrzega się zarazem zawrotny wymiar kulturowego symbolizmu, właściwego średniowieczu: najlichsze żywioły materii, rzeczy najpospolitsze, wyobrażenia najbardziej trywialne, wręcz gorszące, po odpowiednim „przepracowaniu” i oczyszczeniu mogą zyskać status najbardziej wzniosłych, mistycznych symboli. W kulturze wychylonej w stronę nadprzyrodzonosci wszystko bowiem może i powinno być rozumiane jako współwystępujące z jakimś „ponad” albo do tego „ponad” – choćby paradoksalnie, choćby przez zupełnie niespodziewane skojarzenia, choćby krętymi drogami – prowadzące.

W myśli średniowiecznej kultura zakorzeniona jest tedy w naturze, do natury – jako do rezerwuaru swych symbolicznych środków wyrazu – sięga, ale też z natury najdosłowniej „wyrasta”, a raczej ją w swym transcendentnym ukierunkowaniu „przerasta”. Od zarania chrześcijańskiej apologetyki aż po dojrzałe postaci scholastyki kulturowy symbolizm włączony jest w wielką pracę poznawczą i dydaktyczną: ma ludziom uprzystępniać i przybliżać dziedzinę *sacrum*, ma ich w tę dziedzinę wprowadzać, ma pośrednio stawiać ich w obecności tego, co nadprzyrodzone. Niekiedy jednak ma raczej potwierdzać, że człowiek staje tu w obliczu *mysterium* – niedocieczonej, boskiej tajemnicy; wtedy zasadniczą funkcją symboli staje się zasłanianie, ukrywanie, chronienie tajemnicy przed profanami. Warto zwrócić uwagę na tę specyficzną dialektykę odkrywania i skrywania, odsłaniania i zasłaniania, wprowadzania i trzymania na dystans: w symbolu – czy szerzej: w kulturze – transcendencja się jakoś uobecnia, daje o sobie znać, a zarazem w swojej istotnej treści się wymyka. Symbol po części na nią wskazuje, po części ją przesłania, ale nią samą nigdy nie jest. Kultura jest „wychylona” w stronę transcendencji, ale wcale w nią automatycznie nie przenosi, skoro, jak już wspomniano, jest komunikatem zaszyfrowanym, nieoczywistym.

Już w początkach III wieku po Chrystusie Klemens z Aleksandrii, uzasadniając stosowanie symboliki w „zgodnej z bytem filozofii i zgodnej z prawdą teologii” odwołał się nie tylko do takich jej walorów jak zwięzłość przekazu, ułatwienie jego pamiętania i uwydatnienie jego prawdziwości, ale także – z racji istotnej trudności tego przekazu – do wzbudzania potrzeby egzegety i przewodnika<sup>160</sup>. To, co „ogłada się przez pewną zasłonę”, to, co „przysłonięte jest tajemnicą”, nie tylko bowiem „ukazuje prawdę jakby większą i bardziej wzniosłą”, lecz ponadto łatwo wprowadza w błąd niewtajemniczonych, jako że „nie chciano dopuścić do tego, aby wszystko było bez różnicy dostępne pierwszemu lepszemu”<sup>161</sup>. Dlatego zdaniem aleksandryjskiego apologety symbolika jest pożyteczna z jednej strony jako pomoc do właściwego pojmowania Boga, z drugiej zaś strony jako ćwiczenie umysłowe i sposobność do wykazania umysłowej bystrości, bowiem nie każdy bez różnicy, a tylko człowiek mądry umie rozpoznać znaczenie symbolu<sup>162</sup>. Podobnie św. Augustyn docenia stosowanie symboli i metafor w tekstach biblijnych, odwołując się

<sup>159</sup> Tamże, 5 (PG 3, 1112); polski przekład: s. 204.

<sup>160</sup> Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V, 9 (PG 9, 88); polski przekład: t. 2, s. 47.

<sup>161</sup> Tamże.

<sup>162</sup> Por. tamże, V, 8 (PG 9, 73); polski przekład: s. 39–40.

do swoistej dialektyki uprzystępniania i utrudniania dostępu do *sacrum*: „Teraz już nikt nie wątpi, że każdy chętniej poznaje za pomocą przenośni, i że to, czego szukamy z trudnością, z większą przyjemnością znajdujemy. Kto zaś wcale nie znajduje tego, czego szuka, cierpi głód, a kto nie szuka, bo ma czegoś w bród, często z obrzydzenia dostaje mdłości; w obu zaś przypadkach trzeba unikać zniechęcenia. Wspaniale więc i zbawiennie Duch Święty w taki sposób skomponował Pismo święte, by zapobiec głodowi zrozumiałymi, a obrzydzeniu trudniejszymi miejscami”<sup>163</sup>. Symbolika czyni biblijny przekaz trudniejszym, bardziej zagadkowym, poznawczo mniej dostępnym, ale równocześnie chroni go przed profanacją, przed banalnością powierzchownych odczytań i złudnych – zwłaszcza w odniesieniu do *sacrum* – oczywistości. Poprzez symbole transcendencja toruje sobie drogę do umysłu, wyobraźni i emocji skończonego podmiotu, albo inaczej: poprzez symbole ów podmiot kieruje swoje myślenie w stronę transcendencji, nie ma w tym jednak żadnej zniewalającej oczywistości i nużącej rutyny.

Do tych zalet metaforycznego czy symbolicznego dyskursu, który chroni tajemnicę i po części przynajmniej raczej zasłania niż odsłania, i raczej zmusza do poznawczego wysiłku niż ułatwia pojmowanie, nawiązuje również Alan z Lille w pochodzącym z przełomu XII i XIII wieku tekście *Skarga Natury* (*De planctu Naturae*). W usta spersonifikowanej Natury Alan wkłada słowa: „Wypowiedzieć trudno, jak wielkie są skutki mojej mocy. Zdecydowałam jednak prawdziwe oblicze mojej potęgi ukryć pośród figur retorycznych, by powszechna wiedza (*familiaris scientia*) o mnie nie sprawiła, że spowszednieje ludziom to, co wcześniej cieszyło się poważaniem jako niezgłębione (*primitus ignota pretiosa vigeabant, postmodum iam nota vilescerent*)”<sup>164</sup>. A zatem także wtedy, gdy chodzi o Naturę – ekspresję Bożej mądrości w świecie stworzonym – poznawanie poprzez kulturowe symbole jest wtajemniczaniem, wprowadzaniem w tajemnicę przy jej równoczesnym uszanowaniu (zgodnie z intencją Alana: *defendens a vilitate secretum*), a nie wydobywaniem na powierzchnię, całkowitym ujawnianiem, wulgaryzacją.

Kilkadziesiąt lat później w swoich *Kazaniach o sześciu dniach stworzenia* (*Collationes in Hexaëmeron*) św. Bonawentura odwołuje się do podobnego uzasadnienia, by dydaktycznie i moralistycznie objaśnić symboliczne tropy w recepcji Bożej mądrości. Ta ostatnia – zdaniem Bonawentury – objawia się zasadniczo na cztery sposoby: jako jednokształtna (*uniformis*) w prawach Bożych, jako wielokształtna (*multiformis*) w misteriach Pisma świętego, jako wszechkształtna czy też przyjmująca wszelkie formy (*omniformis*) w rozlicznych dziełach Bożych i jako bezkształtna, nieujęta w żadną formę (*nulliformis*) w stanach mistycznych („w porywach Bożych uniesień”)<sup>165</sup>. Szczególne znaczenie ma tu mądrość „wielokształtna” – ukazująca się na wiele sposobów. To ona wyraża się poprzez symbole – w wielu figurach, w wielu znakach (*in multis figuris, multis sacramentis, multis signis*), po to, by „została zakryta przed pysznymi, a otworzyła się przed pokornymi (*ut veletur superbis,*

<sup>163</sup> Augustinus, *De doctrina christiana* II, 6, 8 (PL 34, 39); polski przekład: s. 42.

<sup>164</sup> Alanus ab Insulis, *De planctu Naturae* (PL 210, 445); polski przekład: Allan z Lille, *Skarga Natury*, tłum. K. Krauze-Błachowicz, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia...*, s. 168.

<sup>165</sup> Por. Bonawentura, *Collationes in Hexaëmeron seu illuminationes Ecclesiae*, II, 12; polski przekład: Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła* (editio synoptica cum translatione polona), tłum. A. Horowski, Kraków 2008, s. 74–75.

*aperiatur humilibus*)<sup>166</sup>. W myśleniu Bonawentury kulturowe symbole są zatem nie tylko niezbędną mediacją, przybliżającą poznawczo człowiekowi to, co nadprzyrodzone (jako wysoce niedoskonałe odbicie i naśladowanie albo zaszyfrowany komunikat transcendencji), i wprowadzającą go – w osiągalnym dla niego stopniu – w dziedzinę *sacrum* (jako „pola przyciągania”, znaki orientacyjne i pomoce w procesie inicjacji, zmierzającym w stronę „całosobowej” przemiany człowieka). Są również instrumentami specyficznej boskiej dydaktyki, sprawdzianami, umożliwiającymi rozpoznanie przymiotów i wad człowieka stojącego w obliczu *sacrum*, tzn. są instrumentami różnicowania etycznego. Wydaje się bowiem, że w bonawenturiańskiej perspektywie hermeneutyka nie jest etycznie neutralna. Dobre lub złe odczytania symboli zależy bowiem w dużym stopniu od dobrego (bo pokornego) bądź złego (bo zadufanego i „przemądrzałego”) nastawienia interpretatora. Ich nieoczywistość i niejednoznaczność dla jednych – pysznych – będzie zasłoną, skrywającą i całkowicie przesłaniającą transcendencję i w gruncie rzeczy ją unieważniającą; dla innych – pokornych – będzie odsłonięciem rąbka tajemnicy, wglądem w wielość kształtną mądrość Bożą, afirmacją transcendencji i otwarciem drogi w jej stronę. Tym samym także analiza średniowiecznego rozumienia symboliki i jej funkcji prowadzi do uznania kultury za integralną „uprawę ducha” – uprawę umysłu, wyobraźni i charakteru.

W tej samej epoce Tomasz z Akwinu kilkakrotnie podejmował próbę uzasadnienia obecności symboliki i dyskursu metaforycznego w przekazie biblijnym. Co prawda, w swoim komentarzu do Arystotelesowskiego dzieła *O duszy* zdaje się podzielać stanowisko Stagiryty krytykującego nadmierną metaforyczność języka Platona jako możliwe źródło błędów poznawczych<sup>167</sup>. Jednak inaczej jest w przypadku Tomaszowego stosunku do symboliki w tekstach biblijnych. W jego ujęciu sama natura ludzkiego poznania wydaje się wystarczającym powodem i uzasadnieniem dla wyrażania tego, co duchowe i boskie w języku metafor czy też podobieństw zaczerpniętych z empirii (*similitudo corporalium*). Skoro bowiem zasadniczo wszelkie nasze poznanie zaczyna się od zmysłów (*omnis nostra cognitio a sensu initium habet*) i do tego, co poznawalne umysłowo człowiek z natury dochodzi za pośrednictwem tego, co zmysłowe (*est naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat*), to jest rzeczą najzupełniej zrozumiałą i stosowną, że w Piśmie świętym rzeczywistości duchowe są nam komunikowane pod postacią metafor zaczerpniętych z rzeczywistości materialnej (*convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium*)<sup>168</sup>. I w tym zatem wypadku potwierdza się teza, że w myśli średniowiecznej symbole traktowane są jako konieczne zapośredniczenia i środki wyrazu, przybliżające ludzkiemu umysłowi inaczej dla niego niedostępną i niepojętą transcendencję.

Niekiedy Tomasz odwoływał się do argumentów Pseudo-Dionizego, by potwierdzić prawomocność i stosowność używania symboli – i to symboli bardzo „plastycznych”, w swoim dosłownym sensie bardzo odległych od dziedziny *sacrum* – w języku religijnym.

<sup>166</sup> Tamże; polski przekład: s. 79.

<sup>167</sup> Por. Thomasius de Aquino, *In I De Anima*, lectio 8, 1: *Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate dicit et per symbola docet, intendens aliud per verba quam sonent ipsa verba. (...) Et ideo ne aliquis propter ipsa verba incidat in errorem, Aristoteles disputat contra eum.*

<sup>168</sup> Por. tenże, *Summa theologiae* I, q.1, a.9, c.

Trzy bowiem raczej zdają się przemawiać za tym, by w przedstawianiu tego, co nadprzyrodzone, sięgać raczej po „odległe”, a nie „bliskie” symbole: po pierwsze, w mniejszym stopniu wystawiają one ludzki umysł na błąd w zakresie poznania tego, co boskie (*magis liberatur humanus animus ab errore*). Nikt nie utożsamia nadprzyrodzoności z tym, co w swej pospolitości i namacalności zdaje się być na jej antypodach, podczas gdy wyobrażenia bardziej subtelne, bardziej abstrakcyjne i w swej charakterystyce bliższe temu, co niematerialne, łatwiej mogą być z nią kojarzone i mylnie za nią podstawiane. Po drugie, w aktualnej, „pielgrzymiej” kondycji człowieka dostępne mu poznanie Boga ma zasadniczo apofatyczny charakter, to znaczy budowane jest przede wszystkim na zaprzeczeniach, a nie na orzeczeniach pozytywnych. Z tego punktu widzenia symbole „odległe” są dla takiego poznania bardziej stosowne, bo uwydatniają to, czym Bóg nie jest, a nie to, czym w swej istocie jest (*magis enim manifestantur nobis de ipso quid non est quam quid est*). Po trzecie, takie symbole szczególnie dobrze spełniają funkcję ochronną względem transcencji, to znaczy ukrywają i przesłaniają boską tajemnicę przed roszczeniami niegodnych profanów (*per huiusmodi divina magis occultantur indignis*)<sup>169</sup>.

Symbol zasłania transcencję i chroni w ten sposób *mysterium fidei* przed ciekawskimi rezonerami. Warto jednak zwrócić uwagę, że z racji uniwersalności chrześcijańskiego przekazu stosowanie symboli w dyskursie religijnym jest w oczach Tomasza usprawiedliwione także ze zgoła przeciwnego powodu. Symbole i metafory są mianowicie niezbędna pomocą w uprzystępnianiu treści wiary zwłaszcza ludziom prostym, to jest tym, którzy nie są dość zdolni i wykształceni, by bez takich plastycznych wyobrażeń i materialnych podobieństw, bez jakichkolwiek „podpórek” pochodzących ze świata stworzonego, móc myśleć to, co nadprzyrodzone i czysto duchowe (*spiritualia sub similitudinibus corporaliū proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei*)<sup>170</sup>. W mocy zatem pozostaje właściwa dyskursowi metaforycznemu dialektyka odsłaniania i zasłaniania, udostępniania i trzymania na dystans. Symbol nigdy nie jest tożsamy z tym, co symbolizuje (czasem nawet to skrywa i chroni przed nieuprawnionym zawłaszczeniem), ale jednak odsyła do tego, co symbolizuje, jakoś na to naprowadza czy wręcz to uobecnia. Doskonale oddaje to następujący wywód Tomasza: „Promień boskiego objawienia nie ginie i nie ulega zaprzepaszczeniu z powodu przesłaniających go zmysłowych przenośni, w które jest spowity (...), lecz trwa w swojej prawdzie, tak iż umysłem, którym się objawia, nie pozwala zatrzymać się i pozostać przy zmysłowych podobieństwach, lecz podnosi je do poznania tego, co czysto duchowe. (...) Sama zaś niejasność i zagadkowość metafor jest użyteczna jako bodziec do intelektualnych wysiłków uczonych i jako pomoc przeciw szyderstwom niewierzących”<sup>171</sup>.

<sup>169</sup> Por. tamże, ad 3.

<sup>170</sup> Por. tamże, c. Por. także: Thomasius de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a.18, ad 4. W tym ostatnim tekście Tomasz również odwołuje się do argumentu z „intelektualnego niewyrobinia prostego ludu” (*ex populi ruditate*), by uzasadnić potrzebę przemawiania do niego bardziej wyrazistym i łatwiej przyswajalnym językiem metafor i symboli. Taki język wydaje się zatem swoistym, „ludowym” przykładem bardziej abstrakcyjnego języka kultury uczonej i wysokiej.

<sup>171</sup> *Summa theologiae* I, q.1, a.9, ad 2: ...*radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur (...) sed remanet in sua veritate, ut mentes quibus fit revelatio, non*

Symbol nigdy nie jest dość przejrzysty, by nie mógł zwieść niegodnych interpretatorów, by nie mógł przed nimi zasłonić boskich tajemnic. Lecz nie jest również tak mętny i nieczytelny, by nie mógł być pomocny dla interpretatorów uważnych i pokornych, by nie mógł nawet ludziom prostym przybliżać i tłumaczyć tego, co nadprzyrodzone. Stanowisko Tomasza wpisuje się więc w ogólne nastawienie myśli średniowiecznej, zgodnie z którym symbolika jest przede wszystkim potwierdzeniem „wychylenia” kultury w stronę transcendencji, jest właściwym dla tego „wychylenia” środkiem wyrazu. Sama kultura bowiem jest pojmowana jako znak i szyfr transcendencji, uobecnianie się tego, co nadprzyrodzone w świecie ludzkim, a z drugiej strony jako transcendujący gest człowieka, jego intencjonalne dążenie w stronę jakiegoś „ponad”.

Na zakończenie warto sięgnąć do średniowiecznej „metafory metafor”, to znaczy do przedstawienia świata jako księgi. W *imaginarium* tej epoki to jeden z kluczowych motywów, który zdaje się wskazywać na silną i głęboko ugruntowaną skłonność do alegoryzacji rzeczywistości, do swoistej „pansemii” czy też jakiegoś „pansymbolizmu”. Od czasu św. Augustyna średniowiecze dysponowało, co prawda, dobrym narzędziem ograniczania tej tendencji, a mianowicie przeprowadzonym przez niego rozróżnieniem rzeczy i znaków (*res et signa*)<sup>172</sup>. Tak w porządku ontologicznym (to, co tak lub inaczej istnieje), jak i w porządku epistemologicznym (to, co tak lub inaczej poznawalne) mamy do czynienia z rzeczami „po prostu”, które są tylko tym, czym same są, i znaczą tylko to, co same znaczą, i z różniącymi się od nich rzeczami o charakterze znakowym, odsyłającymi do innych rzeczy i posiadającymi pewną semantyczną „nadwyżkę”. Tak zarysowana dziedzina bytowa i dziedzina poznawalnego nie byłaby zapewne symbolicznie „przeciążona”, semantyczna „nadwyżka” nie rozciągałaby się na całą rzeczywistość. Jednak w średniowiecznym myśleniu o kulturze górę wzięło, jak się zdaje, przekonanie, iż w gruncie rzeczy wszystko można poddać alegorycznej wykładni, we wszystkim można upatrywać znak – coś więcej niż nagą rzecz z jej własnym, dosłownym znaczeniem. Wcześniej rozpatrywany fenomen kultury wychylonej w stronę transcendencji pozwolił nam dostrzec gotowość do interpretowania kulturowej rzeczywistości jako teofanii – swoistego, częściowego i niejednoznacznego odsłonięcia tego, co boskie, albo – mówiąc innym językiem – jako szyfru transcendencji. W myśli średniowiecznej mamy jednak również do czynienia z trwałą obecnością odziedziczonego po Cyceronie motywu kultury jako integralnie rozumianej „uprawy ducha” – uprawy umysłu, wyobraźni i charakteru. Kultura jest dziedziną szczególnej troski, gorliwego starania o inwencję i rzetelność w myśleniu, o lotność wyobraźni, o prawość charakteru. Ten ostatni aspekt – „uprawa” charakteru, troska o jego prawość – wyraźnie sugeruje dydaktyczne i moralistyczne rozumienie kultury: ma ona pouczać, moralnie budować, kształtować i podtrzymywać cnoty. Stąd już tylko krok do przekonania, iż kultura jest nie tylko teofanią czy szyfrem transcendencji, ale i przypowieścią, moralitetem. Średniowieczny „pansymbolizm”, którego modelowym przykładem zdaje się być metafora świata jako księgi, doskonale wpisuje się w to moralistyczne i dydaktyczne rozumienie

---

*permittat in similitudinibus permanere, sed elevat eas ad cognitionem intelligibilem. (...) Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum et contra irrisiones infidelium* [przekład własny].

<sup>172</sup> Zob. Augustinus, *De doctrina christiana* I, 2 (PL 34, 19).



kultury. Oto bowiem różne elementy rzeczywistości empirycznej przeobrażają się w kulturowe symbole o mniej czy bardziej konwencjonalnie interpretowanym znaczeniu moralnym, stają się dla człowieka nauką, pouczeniem, przykładem. W tej perspektywie świat sam w sobie nie ma znaczenia i nie budzi większego zainteresowania: liczy się to, co symbolizuje, liczy się jego dydaktyczna wykładnia, egzystencjalnie i moralnie angażująca człowieka.

W rymowanym wykładzie Alana z Lille<sup>173</sup> motyw świata jako księgi – zbioru znaków do odczytania – zyskuje bodaj najlepiej znaną i przejrzystą egzemplifikację w duchu dydaktycznego pansymbolizmu. Wszystko w świecie stworzonym (*omnis mundi creatura*) jest symbolem, który należy odczytać w kontekście ludzkiego losu, ludzkich doświadczeń. Wszystko jest niczym księga, obraz, wierne odbicie naszego życia, naszego egzystencjalnego położenia, naszego umierania (*quasi liber et pictura nobis est, nostrae vitae, nostrae mortis, nostri status, nostrae sortis, fidele signaculum*). W przyjętej przez Alana konwencji trafnym objaśnieniem losu człowieka, trafnym pouczeniem na temat jego przygodności, jest krucho istnienie róży (*nostrum statum pingit rosa, nostrae status decens glosa, nostrae vitae lectio*): o poranku rozkwita (*mane floret*), by wieczorem się zestarzeć i przekwitnąć (*effloret vespertino senio*), a jej rodzenie się jest zarazem umieraniem (*oriendo moriens*).

Ten dość konwencjonalny obraz zawsze zbyt wczesnie przekwitającej róży jest po prostu jedną stroną w księdze świata, w której człowiek odczytuje swój własny los, swoje własne – zawsze zbyt wczesne, zawsze zbyt bolesne – przemijanie. Każda rzecz podlega takiej (czasem może mniej standardowej) symbolizacji, każda jest fragmentem jakiejś przypowieści, z której człowiek ma wywieść morał i pouczenie. Świat jako księga jest właśnie efektem tego rodzaju symbolicznej transformacji o moralistycznym zabarwieniu. W myśli średniowiecznej kulturowe symbole nie tylko zatem komunikują człowieka z transcendencją (w wymiarze wertrykalnym) bądź z innymi ludźmi (w wymiarze horyzontalnym). Mają go także komunikować z samym sobą, mają właśnie jemu „dawać do myślenia”, mają współtworzyć jego samowiedzę, mają go wychowywać do bycia tym, kim powinien być. W ich znaczenie wpisany jest taki właśnie normatywny, a zarazem samoświadomościowy i samowychowawczy moment. Wszak również w średniowieczu kultura jest „uprawą ducha”, „uprawą” umysłu i charakteru – własnego umysłu i własnego charakteru. I nawet jeśli refleksja na jej temat nie przybrała w tej epoce charakteru systematycznego i pozostała rozproszona w wielu miejscach, wielu wątkach, wielu ujęciach (nie zawsze dla kultury specyficznych), to jednak zachowała wiele spośród kluczowych antycznych intuicji, łącząc je z tym, co było oryginalnym rysem myśli średniowiecznej – wychyleniem kultury w stronę transcendencji.

---

<sup>173</sup> Alanus ab Insulis, *Rhythmus alter* (PL 210, 579–580); polski przekład: M. Olszewski, M. Zabłocka, [w:] U. Eco, *Sztuka i piękno w Średniowieczu*, Kraków 1994, s. 108.